МОСКОВСКИЙ КОМИТЕТ Р. К. П.

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

М 134/183

В. Г. ПЛЕХАНОВ

801-18/1004

ОЧЕРКИ по ИСТОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА

§1 2/V 34 ш

3 ье издание

Хеп 13078

Библиотека Румянцевского Музея

Кооперативное Издательство
„МОСКОВСКИЙ РАБОЧИЙ"
МОСКВА.—1922 г.

Главлит № 3206 Тираж 10.000
3-я типограф. „МОСПОЛИГРАФ". Малая Грузинская, Охотничий пер, 5/7.

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Предисловие редактора 5

Предисловие автора 13

Гольбах 17

Гельвеций 50

Маркс 111

Приложения:

Бернштейн и материализм 179

Конрад Шмидт против К. Маркса и Ф. Энгельса . 195

Примечание редактора 215

Предисловие редактора.

Предлагаемые очерки Плеханова впервые появляются в полном виде на русском языке. По-немецки они были опубликованы в начале 1896 г. в „Международной библиотеке“ Дица, под названием „Материалы для истории материализма Гольбах, Гельвеций, Маркс“.

В основу этих очерков легли те же изыскания, в области истории философии, результаты которых Плеханов уже в 1895 г. изложил в своей, направленной против Михайловского, Кареева и др., книге: „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю“.

Но маленькая главка о французском материализме XVIII века, вместе с несколькими замечаниями о Гольбахе и Гельвеции, в других главах, превратилась в два больших очерка. Уже в русской книге Плеханов указал на зависимость французского материализма от учения Локка, который уже в конце XVIII в. доказывал, что **врожденных идей** не существует. „Излагая его учение, французские материалисты придали ему более последовательный вид, ставя точки над такими „и“, которых Локк не хотел касаться в качестве благовоспитанного английского либерала. Французские материалисты были бесстрашными, последовательными до конца сенсуалистами, т.-е., они рассматривали все психические функции человека, как **видоизменение ощущений**. А „рассматривать психическую деятельность с этой точки зрения, значит считать все представления, все понятия и чувства человека результатом **воздействия на него окружающей среды**“.

Плеханов тогда же указал на коренное противоречие, которым страдал материализм XVIII века, не сумевший не только решить, но и правильно поставить вопрос о законах общественного развития. Правда, Гельвеций уже сознавал, что развитие знаний подчиняется известным законам, что существуют какие-то скрытые, неизвестные причины, от которых оно зависит. Он, как указал уже в своей русской книге, Плеханов, „делает в высшей степени интересную, до

сих пор неоцененную по достоинству попытку об'яснить общественное и умственное развитие человечества **материальными его нуждами**".

Все эти положения, только намеченные в русской книге, подробно развиваются в немецкой. Изложение взглядов Гольбаха и Гельвеция и потому еще гораздо подробнее и „откровеннее", что в книге, выходившей в условиях легальной русской печати—за десять лет до революции 1905 г.—Плеханов должен был быть очень осторожен, поскольку он излагал взгляды французских материалистов на земных и небесных богов.

Вот почему первые два очерка—о Гольбахе и Гельвеции—и до сих пор еще сохраняют свой интерес для русского читателя. Правда, после революции 1905 г., на русском языке появилось несколько работ о французских материалистах XVIII века, но не только в русской, а даже и в иностранной литературе нет лучшего изложения исторических и социологических идей Гольбаха и Гельвеция, чем то, которое дает нам в своих очерках Плеханов.

Чтобы дополнить изложение философских взглядов обоих французских материалистов—Плеханов сам признает, что он не хотел останавливаться на таком второстепенном вопросе, как теория познания,—мы к этим очеркам присоединили две статьи, в которых Плеханов, в полемике против Бернштейна и Конрада Шмидта, сопоставляет основные гносеологические (теоретико-познавательные) взгляды Канта и французских материалистов.

Как признавал и сам Плеханов, он использовал в виде указаний некоторые замечания, рассыпанные в произведениях Гегеля и Маркса. Так как речь идет, главным образом, о последнем, то мы остановимся на замечаниях Маркса.

Непосредственным учеником и французским истолкователем Локка был Кондильяк, главный председатель французского сенсуализма.

„В своем сочинении „Опыт о происхождении человеческих знаний"—пишет Маркс в „Святом семействе"—он проводил мысль Локка и доказывал, что не только душа, но и внешние чувства, не только способность составлять идеи, но и способность воспринимать впечатление с помощью внешних чувств есть дело **опыта и привычки**, от воспитания и от **внешних обстоятельств** зависит, поэтому, все развитие человека".

„У Гельвеция, тоже исходившего из учения Локка, материализм получает чисто французский характер. Он непосредственно применяется к общественной жизни (Гельвеций, „О человеке"). Впечатления, получаемые внешними чувствами, себялюбие, наслаждение и правильно понятый личный интерес составляют основу всякой нравственности

Естественное равенство умственных способностей у всех людей, единство между успехами разума и успехами промышленности, природная склонность человека к добру, всемогущество воспитания—таковы главнейшие моменты его системы".

О Гольбахе, которого Маркс ставил ниже Дидро и Гельвеция, он говорит лишь несколько слов. Он указывает, что в „Системе природы" Гольбаха часть, посвященная физике, тоже является соединением французского материализма с английским, а учение о нравственности опирается на мораль Гельвеция.

На связь французского материализма с Декартом (философия Ламеттри), с одной стороны, и с Локком—с другой, указывали еще и до Маркса. Для нас, марксистов, еще важнее связь материализма XVIII столетия с английским и французским коммунизмом, связь которого впервые подчеркнул Маркс.

Именно то направление французского материализма, во главе которого стоял Гельвеций, „приводит, по словам Маркса, непосредственно к социализму и коммунизму".

„Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д.—с коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои ощущения, знание и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получил из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Если правильно понятый личный интерес есть основа всякой нравственности, то надо, стало быть, позаботиться о том, чтобы интересы отдельного человека совпадали с интересами человечества. Если человек не свободен в материалистическом смысле этого слова, т.-е. если его свобода заключается не в отрицательной способности избегать тех или иных поступков, а в положительной возможности проявления своих личных свойств, то надо, стало быть, не карать отдельных лиц за их преступления, а уничтожить противообщественные источники преступлений и отвести в обществе свободное место для деятельности каждого отдельного человека. Если человеческий характер создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать эти обстоятельства достойными человека. Если природа предназначила человека к общественной жизни, то, стало быть

только в обществе он обнаруживает свою истинную природу. Силу его природы надо изучать не на отдельных личностях, а на целом обществе".

И Маркс приводит ряд цитат, главным образом, из Гельвеция, чтобы доказать, что „эти и подобные этим положения встречаются даже у самых старых французских материалистов".

Гельвеций оказал влияние не только на французских социалистов и коммунистов—Фурье, Бабефа, Дэзами,—но и на Оуэна, чрез посредство Бентама, который построил свою систему правильно понятого интереса на морали Гельвеция [1]).

И на русских революционеров первой четверти XIX столетия Гельвеций оказал глубокое влияние. Не говоря о Радищеве и его рано умершем друге, Ушакове, которые, по признанию самого Радищева, на книге Гельвеция „мыслить научились", многие декабристы—Пестель и др.—усердно читали Гельвеция. Это непосредственное влияние прекратилось с тридцатых годов. Русские материалисты 50-х и 60-х годов развивались под другими влияниями, но даже у Добролюбова и Чернышевского, воспитавшихся на Фейербахе, мы находим много отголосков материализма XVIII столетия, в особенности рассуждений Гельвеция.

Только после революции 1905 г., когда критика религии и традиционной морали пробила себе дорогу в легальную литературу, начинает усиливаться—с легкой руки Плеханова—интерес к изучению французского материализма XVIII столетия. Затевается, под непосредственным руководством самого Плеханова, библиотека философов-материалистов. Переводятся сочинения Ламеттри, Дидро и др. [2]). В 1917 году Петроградское Философское Общество издает полный перевод одного из главных произведений Гельвеция [3]), поручив, правда, редакцию одному из тех „возвышенных" философов, для которых философские воззрения Гельвеция „и слабы и несколько **низменны**"!

Третий очерк, посвященный Марксу, только местами совпадает с главами IV и V („Идеалистическая немецкая философия и современный материализм") книги „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю". В более концентрированной форме и в то же время совершенно свободной от необходимости считаться с требованиями царской цензуры, этот очерк дает прекрасное изложение материалистического понимания истории, поскольку оно является „алгеброй социальной революции".

[1]) В первом томе „Капитала" Маркс говорит, что Бентам „лишь бездарно повторял то, что даровито налагал Гельвеций и др. французы XVIII столетия".

[2]) **Ламеттри.**—„Человек-машина". Перевод со вступительной статьей и примечаниями Виктора Констанса (Сережникова), Петербург, 1911 г. **Дидро.**—„Избранные философские сочинения". Перевод с примечаниями В. Сережникова, Петербург 1913 г.

[3]) **Гельвеций.**—„Об уме". Перевод под редакцией и с введением Э. Радлова, Петроград, 1917 г.

В заключение несколько слов о переводе и примечаниях.

В основу очерка о Гольбахе положена статья о нем Плеханова, напечатанная по-русски в 1897 г. [1]). Все места выпущенные в силу цензурных условий, восстановлены по немецкому тексту. Что касается очерков о Гельвеции и Марксе, то всюду, где это было возможно, использованы соответствующие места из книги Плеханова.

Мы ограничились примечаниями только к тем местам, которые нуждаются в особых пояснениях, и даем сведения только о тех авторах, которые игнорируются в обычных справочниках.

Д. Рязанов.

Предисловие ко второму изданию.

В этом издании тщательно исправлены все опечатки первого и прибавлены пара новых примечаний. Считаю долгом выразить свою благодарность тов. Деборину за ряд полезных указаний.

Д. Рязанов.

Июль 1922.

[1]) **Б-тов, Н.**—„Один из философов XVIII века" (Гольбах). „Научное Обозрение", 1897 г. Январь и февраль.

Предисловие автора

Предисловие автора.

В трех очерках, отдаваемых мною на суд немецкого читателя, я делаю попытку истолковать и об'яснить материалистическое понимание истории Карла Маркса, которое является одним из величайших завоеваний теоретической мысли XIX столетия.

Я прекрасно сознаю, что мой вклад очень скромен. Чтобы убедительно доказать всю ценность и все значение названного понимания истории, надо было бы написать подробную историю материализма. Не имея возможности сделать это, я вынужден ограничиться сравнением в отдельных монографиях французского материализма XVIII века с современным материализмом.

Из представителей французского материализма я выбрал Гольбаха и Гельвеция, которые, по моему мнению, были во многих отношениях весьма крупными мыслителями и которые до нашего времени не получили надлежащей оценки.

Гельвеция много раз опровергали, на него часто клеветали, но мало кто дал себе труд понять его. При изложении и критике его произведений мне пришлось, если позволено будет так выразиться, работать на девственной почве. Указанием мне могли служить только несколько беглых замечаний, найденных мною в сочинениях Гегеля и Маркса. Конечно, не мне судить, насколько правильно я использовал все, что я заимствовал у этих великих учителей в области философии.

Гольбах, менее смелый в своих логических выводах и менее революционный в своем мышлении, чем Гельвеций, еще при жизни меньше шокировал, чем автор книги „О духе". Его боялись не так, как последнего. Поэтому Гольбаха судили более благосклонно и к нему были более справедливы. Тем не менее, и его поняли только наполовину.

Как и всякая современная философская система, материалистическая философия должна давать об'яснение двух родов явлений: с одной стороны, природы, с другой—исторического развития человечества. Философы-материалисты XVIII века, во всяком случае те из них, которые примыкали к Локку, в такой же мере имели свою философию истории, как и свою натур-философию. Чтобы убедиться в этом, достаточно только перелистать их произведение. Поэтому, историки философии безусловно должны были бы изложить

и подвергнуть критике исторические идеи французских материалистов, как они изложили и подвергли критике их понимание природы. Эта задача, однако, не была разрешена. Так, например, когда историки философии говорят о Гольбахе, они принимают обыкновенно во внимание только его „Систему Природы“ и в этом произведении подвергают исследованию только то, что имеет отношение к натур-философии и к **морали**. Они игнорируют исторические воззрения Гольбаха, в изобилии рассеянные в „Системе Природы“ и в других его произведениях. Нет поэтому ничего удивительного, что широкая публика даже не подозревают о существовании этих взглядов и что она составляет себе совершенно неполное и ложное представление о Гольбахе. Если принять еще во внимание, что этика материалистов почти всегда истолковывается превратно, то приходится признать, что очень многое в истории французского материализма XVIII века нуждается в поправках. Следует заметить, что указанный нами прием встречается не только в общих курсах по истории философии, но и в специальных историях материализма,—впрочем, пока еще очень немногочисленных—так, например, в немецкой работе Ф. А. Ланге, которая считается классической, и в книге француза Жюля Сури.

Что касается Маркса, то достаточно указать, что ни историки общей философии, ни историки материализма, в частности, не дают себе даже труда упомянуть об его материалистическом понимании истории.

Когда палка перегнута в одну сторону, для выпрямления необходимо перегнуть ее в обратную. В настоящих **„Очерках“** я вынужден был поступить именно таким образом: я должен был, прежде всего, изложить исторические идеи рассматриваемых мыслителей.

С точки зрения той научной школы, к которой я имею честь принадлежать **„идеальное есть ни что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное“**. Кто хочет с этой точки зрения излагать историю идеи, должен потрудиться об'яснить, как и каким образом идеи той или иной эпохи были порождены ее социальными условиями, то-есть, в конечном счете, ее экономическими отношениями. Дать такое об'яснение—это огромная и благодарная задача, разрешение которой совершенно преобразует историю **идеологий**. В настоящих очерках я делаю попытку подойти к решению этой задачи. Но я не мог посвятить ей надлежащее внимание, и по весьма простой причине: прежде, чем ответить на вопрос, **почему** развитие идей совершалось тем или иным образом, надо сперва уяснить себе, **как шло** это развитие. В применении к нашей теме это значит, что об'яснить, **почему материалистическая философия развивалась так**, как мы это видим у Гольбаха и Гельвеция в XVIII и у Маркса в XIX столетии, можно только после того, как ясно будет показано, **чем была в действительности эта философия**, которую так часто не понимали и даже совершенно извращали. **Прежде чем строить, надо расчистить почву.**

Еще одно слово. Может быть, читатели найдут, что я недостаточно подробно остановился на теории познания разбираемых в книге мыслителей. На это я могу возразить, что я старался точно изложить их взгляды в этом пункте. Не принадлежа, однако, к сторонникам столь модной в настоящее время теоретико-познавательной схоластики, я не имел желания подробно останавливаться на этом совершенно второстепенном вопросе.

Г. Плеханов.

Женева. Новый год. 1896.

ГОЛЬБАХ

Мы собираемся говорить об одном из материалистов. Но что же такое материализм?

Обратимся к величайшему из современных материалистов.

„Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей философии является вопрос об отношении мышления к бытию“,—говорит Фридрих Энгельс в своей прекрасной книжке „Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии“.—„Но он мог быть резко поставлен и приобрести все свое значение лишь после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианских средних веков. Уже в средневековой схоластике игравший большую роль вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу,—этот вопрос на зло церкви, принял более резкий вид вопроса о том, создан ли мир богом или он существует от века? Сообразно тому, как философы отвечали на этот вопрос, они разделились на два больших лагеря. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира... составили лагерь идеализма. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма“.

Итак, по словам Фридриха Энгельса, быть материалистом значит видеть в природе первоначальный элемент; Гольбах охотно принял бы это определение. Так, например, психическая жизнь животного представляла, с его точки зрения, лишь „естественное“ явление, и для решения психологических вопросов, по его мнению, нет надобности выходить из области исследования природы [1]). Это мнение сильно отличается от тех догматических утверждений, которые так часто и так неосновательно приписываются материалистам. Правда, Гольбах видел в природе только материю или „разные материи“, он еще признавал четыре элемента или стихии древних философов—воздух, огонь, землю, воду; не следует забывать, что он писал в 1781 году [2]). Точно так же

---

[1]) „Здравый смысл, основанный на природе“, стр. 175.

[2]) „Природа в широчайшем значении слова есть великое целое, составленное из соединения разных материй, их различных сочетаний и движений, наблюдаемых нами во вселенной“ („Система природы“, 1781‘ 1, 3,).

он признавал движение или разные движения; Дамирон и другие критики пытались опровергнуть Гольбаха, подсовывая ему свое понятие материи; исходя из этого понятия, они победоносно доказывали, что материя недостаточна для об'яснения явлений природы. Победа доставалась легко, но, конечно, не такими доводами можно сокрушить материализм [1]). Критики подобного рода не понимают, или представляются непонимающими, что можно иметь о материи совсем иное понятие, нежели то, которое они признают правильным. По словам Гольбаха: „Если бы мы подразумевали под природою груду мертвых, бескачественных, вполне пассивных тел, то, конечно, мы были бы вынуждены искать начало движений вне этой природы; но если мы станем подразумевать под природою то, что она есть на самом деле, а именно целое, с различными частями, обладающими разными свойствами, с частями, которые, соответственно этим различным свойствам, в большей или меньшей степени активны, находясь в постоянном взаимодействии друг с другом, при чем одни из них имеют вес, тяготея к одному общему центру, тогда как другие отделяются от него, двигаясь по периферии, которые взаимно притягиваются и отталкиваются, соединяются и раз'единяются, которые порождают и разлагают своими постоянными столкновениями и новыми соединениями все видимые нами тела, тогда нам не представится надобности прибегать к сверх'естественным силам, чтобы отдать себе отчет в образовании вещей и в видимых явлениях“ [2]).

Уже Локк допускал, что материя могла бы обладать способностью мышления. Для Гольбаха это допущение представляется наиболее вероятным „даже, если принять теологическую гипотезу, т.-е. допустить, что материю движет всемогущий двигатель“ [3]). Вывод Гольбаха очень прост и действительно очень убедителен. „Так как человек есть материя, которая является источником его идей, и в то же время обладает способностью мыслить, стало быть, материя способна мыслить или способна к особому видоизменению состояния, называемому нами мышлением“ [4]). Отчего же

[1]) По Дамирону, напр., материя не обладает способностью к мышлению. Почему? „Потому что материя не мыслит, не познает, не действует (Материалы для истории философии XVIII века, 1858, стр. 409). Восхитительная логика. Впрочем, и Вольтер, и Руссо впадали в ту же ошибку, полемизируя с материализмом. Так, Вольтер уверял, что „всякая деятельная материя указывает на действующее на нее нематериальное существо“. Для Руссо материя „мертва“. Он никогда „не мог понять“, что такое живая „молекула“.

[2]) „Система природы“, 1, 21, изд. 1781.

[3]) „Здравый смысл“, т. 1, 176.

[4]) „Система природы“, т. 1. 81. примеч. 26.

зависит это видоизменение? Здесь Гольбах предлагает две гипотезы, представляющиеся ему одинаково вероятными. Можно допустить, что чувствительность материи „есть результат свойственного животному расположения, соединения, так что мертвая, нечувствующая материя перестает быть мертвою и становится способною к ощущению, когда она анимализируется, т.-е. соединяется и отожествляется с каким-либо животным“. Разве мы не видим, что молоко, хлеб, вино превращаются в вещество человека, т.-е. чувствующего существа? Эти мертвые вещества, стало быть, становятся чувствующими, соединяясь с чувствующим существом. Другая гипотеза—это та, которая была выставлена Дидро в его замечательном „Разговоре“ между Даламбером и Дидро. „Некоторые философы,—пишет Дидро,—полагают, что чувствительность есть общее свойство материи. В таком случае, бесполезно искать источника этого свойства, известного нам по его действиям. Приняв подобную гипотезу, придется последовать примеру тех, которые различают в природе два рода движения, одно под именем живой силы, другое под именем мертвой силы, и различать два рода чувствительности, одну—активную, или живую, другую—пассивную, или мертвую, тогда анимализация вещества станет лишь уничтожением задержек, препятствующих ей стать деятельною и чувствительною“.

Как бы то ни было и какова бы ни была гипотеза, принятая нами относительно чувствительности, во всяком случае, по Гольбаху, „нематериальное существо, подобное тому, каким считают человеческую душу, не может быть суб'ектом этой души“ [1]).

Читатель, пожалуй, скажет, что ни та, ни другая гипотеза не отличается достаточной ясностью. Мы знаем это, и Гольбах знал не хуже нас. „Свойство материи“, называемое нами „чувствительностью“, представляет, действительно, трудно разрешимую загадку. „Но,—говорит Гольбах,—простейшие движения нашего тела представят для каждого, кто начнет об этом размышлять, такие же трудно разрешимые загадки“ [2]).

В одной беседе с Лессингом Якоби сказал: „Я люблю Спинозу, но плохое доставляет он нам спасение“. Лессинг

[1]) „Система природы“, 1, стр. 90—91: Ламеттри тоже считает обе гипотезы почти одинаково правдоподобными. Ланге **совершенно несправедливо** приписывает ему другой взгляд. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть шестую главу „Трактата о душе“. Ламеттри думает даже, что „все философы всех веков (конечно, за исключением картезианцев), признавали за материей способность ощущения“. Ср. его „Сочинения, Амстердам“, 1764, 1. 97—100.

[2]) „Здравый смысл“, 1, 17.

ответил: „Да, пожалуй... А все же... Разве вы знаете что-нибудь лучшее?“ [1]).

Материалисты, вроде Гольбаха, могли бы точно так же ответить противникам: „Знаете ли вы что-нибудь лучшее?“ Да и где искать это лучшее? В субъективном идеализме Беркли? В абсолютном идеализме Гегеля? В агностицизме и в неокантиантстве наших дней?

„Материализм,—уверяет Ланге,—упорно принимает мир чувственной видимости за мир действительных вещей“. Это написано по поводу доводов, выставленных Гольбахом против Беркли. Ланге дает понять, что Гольбах не знал многих, весьма немудреных, вещей. Пусть Гольбах ответит сам за себя.

„Нам не известна сущность ни одной вещи, если под словом сущность подразумевать то, что образует своеобразную природу вещи. Мы познаем материю лишь по восприятиям, ощущениям и идеям, которые она нам доставляет; и, поэтому, мы судим о материи хорошо или дурно, смотря по способностям наших органов“ [2]).

„Нам неизвестна ни сущность, ни истинная природа материи, хотя мы в состоянии познавать некоторые из ее свойств и качеств, смотря по способу, как она на нас действует“ [3]).

„Для нас материя есть то, что так или иначе влияет на наши чувства; а свойства, приписываемые нами различным материям, основаны на различных впечатлениях или переменах, производимых ею в нас“ [4]).

Странно, не правда ли? Здесь старик Гольбах высказывается в том же духе, как и нынешние представители „теории познания“. Каким образом Ланге не узнал в Гольбахе своего союзника?

Дело в том, что Ланге ведет свою новейшую философию от Канта и как Мальбранш видит все вещи в боге. Ланге никак не мог себе представить, что еще до появления „Критики чистого разума“ могли существовать люди, да еще „материалисты“, которым были известны истины, в сущности, достаточно старые, но представляющиеся Ланге величайшими открытиями новейшей философии. Он читал Гольбаха с предвзятым мнением.

Но это еще не все. Между Гольбахом и Ланге есть, без сомнения, огромное различие. Для Ланге, как кантианца, „**вещь в себе**“ совершенно непознаваема. Для Гольбаха, как „материалиста“, наш ум, т-е. наша наука вполне способна

[1]) Сочинения Якоби, 4, 54.
[2]) „Система природы“, II, 91 · 92
[3]) Там же, 116.
[4]) Там же 1 28.

открыть **по крайней мере некоторые свойства** „вещи“. И автор „Системы природы“ не ошибался в этом пункте.

Попробуем рассуждать следующим образом. Мы строим железную дорогу. На языке кантианцев это значит, что мы вызываем возникновение определенных **явлений**.

Но что такое явление? Это результат влияния на нас „вещи в себе“. Итак, строя нашу железную дорогу, мы заставляем „вещь в себе“ действовать **на нас** желательным **для** нас образом. Но что дает нам средства влиять на „вещь в себе“ в этом направлении? Знание ее свойств, и ничто другое, как именно знание этих свойств.

И для нас весьма выгодно, что мы можем достаточно близко познакомиться с „вещью в себе“. В противном случае мы не могли бы существовать на этой земле и, по всей вероятности, должны были бы отказаться от удовольствия заниматься метафизикой.

Кантианцы цепко держатся за непознаваемость „вещей в себе“. По их мнению, эта непознаваемость дает доброму Лампе и всем хорошим филистерам неоспоримое право иметь своего более или менее „поэтического“ или „идеального“ бога. Гольбах думал иначе.

„Нам беспрестанно повторяют,—говорит он,—что наши чувства обнаруживают нам лишь **скорлупу** всех вещей, что наш ограниченный ум не может постичь бога. Допустим это, но наши чувства не обнаруживают нам даже скорлупу бога... Так, как мы сотворены, для нас вообще не существует вещи, о которой мы не имеем никакого представления [1]).

Несомненно, однако, что материализм Гольбаха, как и весь французский материализм XVIII века, как вообще всякий материализм **до** Маркса, имеет свою ахиллесову пяту. Коренной недостаток этого материализма—отсутствие всякой идеи эволюции. Правда, у людей, подобных Дидро, мы находим порою гениальные догадки, которые могли бы сделать честь крупнейшим из новейшим эволюционистов. Однако, эти догадки стоят вне всякой связи с сущностью их учения: исключения лишь подтверждают правило. Идет ли речь о природе, о морали или об истории, „философы“

[1]) „Система природы“, II, 109—13, Фейербах говорил то же самое. Вообще его критика религии имеет много сходного с критикой Гольбаха. Что касается превращения „вещи в себе“ в бога, то следует отметить, что отцы церкви определяли своего бога точно так, как кантианцы свою „вещь в себе“. Так, согласно Августину, бог не подходит ни под одну из категорий. „Мы должны понимать бога, если только можем это и насколько можем, добрым без качеств, великим без количества, творящим без необходимости, восседающим без престола, вездесущим без пространства, вечным без времени“. Ср. Ибервег. „Очерк истории философии“, Берлин, 1881, II, стр. 102—103. Читателя, желающего изучить все противоречия „вещи в себе“, мы отсылаем к Гегелю.

XVIII века везде обнаруживают то же отсутствие истинного диалектического метода, то же господство метафизической точки зрения. Интересно видеть, как трудится Гольбах над выработкою сколько-нибудь подходящей гипотезы происхождения нашей планеты или человека. Задачи, решенные новейшим естествознанием, проникнуты духом эволюционизма, представлялись философу XVIII столетия неразрешимыми [1]).

Земной шар не всегда был тем, что он есть. Стало быть, он образовался постепенно, путем продолжительной эволюции? Нет. Дело **могло**, по Гольбаху, произойти так: „Быть может, земной шар есть масса, когда-либо оторвавшаяся от какого-либо небесного тела; может быть, он представляет результат пятен и шлаков, наблюдаемых астрономами на солнечном диске; эти шлаки могли оттуда рассеяться по нашей планетной системе. Может быть, также земной шар есть потухшая комета, занимавшая некогда другое место в пространстве [2]).

Послушаем теперь рассуждения Гольбаха о происхождении человека. Первобытный человек отличался от нынешнего, быть может, более, „чем четвероногое от насекомого“. Человек, как и все существующее на нашей планете и на других небесных телах, вечно изменяется. Без всякого противоречия можно допустить, что виды непрерывно изменяются [3]).

Кажется, мы имеем дело с чистым эволюционистом. Однако, не следует забывать, что Гольбах признает такое изменение вероятным лишь при допущении „перемен в положении нашего земного шара“, при чем речь идет не об обращении вокруг солнца, а о выходе из области нынешней солнечной системы.

Кто не допускает этого, тот, по Гольбаху должен признать человека „внезапным произведением природы“. Гольбах, сверх того, далеко не настаивает на изменчивости видов. По его словам: „Нельзя также ничего возразить и против обратного мнения, напр., если бы кто-либо отверг все предыдущие гипотезы и стал утверждать, что природа действует с помощью определенного числа неизменных и общих законов; или что человек, четвероногое, рыба, насекомое, растение и т. д., испокон веков были и навсегда останутся тем, что они есть; или если кто-либо стал утверждать, что звезды вечно светили на небе“.

---

[1]) Странное дело. Дидро восхищается, напр., моралью Гераклита. Но об его диалектике он не говорит ни слова или, если угодно, только несколько малозначащих слов по поводу его физики. Сочинения Дидро, Париж, 1818, II, 625—26.

[2]) „Система природы“, 1, 70—71.

[3]) „Система природы“, 1, 73.

Итак, по Гольбаху, существование „определенного числа неизменных и общих законов“ исключает всякое развитие.

Гольбах продолжает:

„Нельзя было бы ничего возразить и против мнения, что не следует предлагать вопроса, почему человек таков, каков он есть, почему природа такова, какою мы ее видим, или почему существует самый мир. Какую бы мы ни избрали систему, вероятно, каждая одинаково легко ответит на все затруднения... Человеку не дано знать все. Ему не дано познать свое происхождение, ему не дано проникнуть в сущность вещей и добраться до первых начал“. Не правда ли, эти слова „материалиста“ охотно будут цитироваться некоторыми новейшими „спиритуалистами“?

К числу „неразрешимых“ задач Гольбах причисляет следующую. „Существовало ли животное раньше яйца или яйцо раньше животного?“ Хорошее предостережение для тех ученых, которые слишком легко декретируют границы научного знания.

Мнения, высказанные Гольбахом об эволюции, могут показаться невероятными. Но не следует забывать истории естествознания. Много лет прошло после напечатания „Системы Природы“ Гольбаха, а великий ученый Кювье все еще страстно боролся против всякой идеи эволюции.

Обратимся к морали Гольбаха. В одной из своих комедий, забытый теперь автор, Палиссо, славившийся, однако, в XVIII столетии, заставляет одно из действующих лиц (Валерия) сказать:

— На земном шаре, где живем мы,—в роли всемирного деспота, есть лишь одна единственная пружина—личный интерес.

Другое лицо (Карондас) отвечает:

— Я с некоторым сожалением обманул Сидализу, но вижу ясно, что это дозволенная вещь.

Таким образом, Палиссо надеялся выставить идеи „философов“ к позорному столбу. „Речь идет о том, чтобы быть счастливыми, все равно, каким образом“,—этот афоризм Валерия выражает взгляд автора на мораль философов. Палиссо был, правда, лишь „жалкий писака“. Однако, из авторов, так или иначе, рассматривающих „материалистическую этику“ XVIII столетия и излагавших ее историю, многие ли судили иначе? За весьма немногими исключениями, у всех писателей XVIII века эта этика признается чем-то шокирующим,—учением, недостойным честного ученого или уважающего себя философа. Геттнер, напр., признает людей вроде Ламеттри, Гольбаха и Гельвеция опасными со-

фистами, проповедывавшими лишь чувственное наслаждение и эгоизм [1]).

Однако, подобные суждения нарушают правило исторического беспристрастия. Ничего подобного не проповедывали философы XVIII века.

„Делать добро, содействовать счастью ближнего, помогать ему, это добродетельно. Добродетелью может быть лишь то, что содействует пользе, счастью и безопасности общества".

„Первая из общественных добродетелей есть человечность. Она включает в себе все остальные. Рассматриваемая с самой широкой точки зрения, добродетель представляет чувство, предоставляющее всем существам человеческого рода права на наше сердце. Основываясь на развитой чувствительности, это чувство делает нас способными оказывать людям все то добро, к которому мы способны. Следствия человечности это—любовь, благотворительство, щедрость, снисходительность, кротость к ближнему".

Это пишет Гольбах [2]).

Откуда же возникло указанное обвинение, хотя и неосновательное, и почему оно везде находит веру?

Прежде всего, это зависит просто от невежества. О „французских материалистах XVIII века" много говорят, но их не читают. Можно ли после этого удивляться тому, что однажды укоренившийся предрассудок упорно держится в истории литературы и в читающей публике. Впрочем, есть два обильных источника этого предрассудка.

Философия XVIII века была лишь идеологическим выражением борьбы, начатой революционной буржуазией против духовенства, дворянства и абсолютной монархии. Само собою разумеется, что буржуазия, в этой борьбе с устаревшим режимом, не могла пощадить и миросозерцание, освященное господствующими классами. „Другие времена, другие отношения, другая философия", как выражается Дидро в „Энциклопедии", в статье о Гоббсе. Философы доброго старого времени, старавшиеся жить в мире с католическою церковью, не имели ничего против морали, опиравшейся на якобы данную свыше религию. Философы нового времени стремились во что бы то ни стало освободить мораль от всякого союза с тем, что они считали „суеверием". „Для человеческой морали,—говорит Гольбах,—ничто так не опасно,

[1]) Софисты материалистической этики—Ламеттри и Гельвеций. Геттнер. История всеобщей литературы XVIII века, т. II Французская литература XVIII века. Брауншвейг, стр 338· „Опасной стороной материализма является доставление поблажки, пищи и стимула самым низшим побуждениям человека". Ф. Шульце. Основные идеи материализма и их критика, Лейпциг, 1887, стр 50.

[2]) „Естественная политика или рассуждение об истинных принципах правительства", 1773, стр. 45—46.

как союз с теологической моралью. Связывать мораль, основанную на разуме и опыте с мистической, враждебной разуму, основанной на воображении и авторитете религии, значит, только ослаблять моральное учение и вносить в него путаницу" [1]).

Это отделение морали от религии, конечно, не всем понравилось; оно и было первой причиной, почему этика Гольбаха и его единомышленников подверглась осуждению. Но это еще не все. Религиозная мораль требовала подчинения, умерщвления плоти, уничтожения страстей. Взамен страданий в этом мире, она обещала вознаграждение в будущем. Мораль философов реабилитировала плоть, восстановила права страстей и провозгласила, что за страдания в этой земной жизни ответственно общество. Как впоследствии Гейне, философы XVIII века хотели „уже здесь, на земле, создать небесное царство".

„Страсти,—говорит автор „Системы Природы",—являются настоящим противовесом других страстей. Не будем поэтому стараться об их уничтожении, но только о руководстве ими... разум плод опыта есть лишь искусство избирать те страсти, которым мы должны повиноваться ради нашего собственного блага".

Что касается ответственности общества за несчастия отдельных лиц, Гольбах говорит, напр., следующее:

„Пусть не утверждают, что ни одно правительство не может сделать всех своих подданных счастливыми. Без сомнения, оно не в состоянии удовлетворить прихотям некоторых лентяев, не знающих, как убить скуку; но правительство может и должно заняться удовлетворением действительных потребностей массы. Общество пользуется всеми благами, какие ему доступны, если наибольшее число его членов сыты, одеты и живут в теплом помещении,—словом, могут без чрезмерной работы удовлетворять потребностям, которые даны им природою, как необходимые... Ряд человеческих глупостей принудил целые нации работать в поте лица, орошая землю слезами, и все это ради удовлетворения роскоши, фантазий, испорченности ничтожной кучки неосмысленных, бесполезных людей, для которых счастье невозможно, так как заблудшее воображение не знает границ" [2]).

Гримм рассказывает в своей „Литературной Корреспонденции", что после напечатания книги Гельвеция „О духе"

[1]) „Социальная система", стр. 36. Ср. предисловие к „Всеобщей морали" того же автора: „Мы не будем говорить здесь о религиозной морали, которая не признает прав разума, так так она ставит себе задачей вести его сверхъестественными путями".

[2]) „Система природы". стр, 298.

в Париже ходило по рукам стихотворение, выражавшее ужас всех „честных людей“, такого содержания:

„Ну, автор, книгу написал
О духе, где ни капли духа,
И тьму „материи“ набрал
Столь оскорбительной для слуха“.

Мораль Гольбаха и других „философов“ была „материей“ в глазах толпы, ее не понимавшей, а также в глазах мудрецов, отлично ее понимавших, но предпочитавших „тайно пить вино, а явно проповедывать воду“.

Этого довольно, чтобы об'яснить, как и почему материалистическая мораль еще до сих пор пугает всех филистеров всех „цивилизованных“ наций.

Но в числе противников морали Гольбаха были в свою очередь „философы“, и не из последних... Мораль эту осуждали Вольтер и Руссо. Неужели же и они принадлежат к сонму филистеров? Руссо, конечно, нет. Но относительно „фернейского патриарха“ упрек в некотором филистерстве не совсем не основателен. Присмотримся ближе к спорным пунктам.

Вступая в этот мир, человек, по учению Гольбаха, приносит с собою лишь способность **ощущения**. Из этой способности развиваются все, так называемые, **умственные** способности. Из впечатлений или же ощущений, испытываемых человеком от влияния на него предметов, одни ему нравятся, другие доставляют страдание. Одни он одобряет, желает их продолжения или возобновления, другие не одобряет или избегает их, насколько может. Другими словами, человек любит одни впечатления и причиняющие их предметы и ненавидит другие впечатления и то, что возбуждает их. Но человек живет в обществе, поэтому он окружен существами, ему подобными и, как он, чувствительными. Все эти существа ищут наслаждения и боятся страдания. Все, доставляющее наслаждение, они называют **хорошим;** все, причиняющее страдание—**дурным**. Они называют **добродетелью** все, что приносит им постоянную пользу, **пороком**—все в характере ближнего, что приносит им вред. Человек, творящий добро ближнему, это **хороший** человек; творящий зло **дурной**. Отсюда следует, во-первых, что человек „не нуждается в помощи богов“ для различения **добродетели** от **порока;** во-вторых, что для того, чтобы быть добродетельными, люди должны испытывать **удовольствие** от добродетельных поступков. Добродетель должна быть им **приятна**. Если порок делает человека счастливым, то, стало-быть, человек любит порок. Человек только тогда зол, когда в его интересе быть дурным. Порочные и злые потому так часто встречаются на земле, что ни одно правительство не забо-

тится, чтобы подданные находили свои выгоды—в справедливости, честности и благотворительности; наоборот, самые могущественные интересы привлекают людей к несправедливости, злобе, преступлению. „Итак,—говорит Гольбах,—**не природа делает людей злыми, но наши учреждения заставляют их быть такими**“ [1]).

Такова формальная сторона морального учения Гольбаха, переданная почти его собственными словами. Нельзя сказать, чтобы мысли его всегда были ясны и точны. Утверждение, что „если порок делает человека счастливым, то человек должен любить порок“,—есть простая тавтология. Если порок делает человека счастливым, то человек уже любит порок. Подобные неточности приводят Гольбаха порою к досадным ошибкам. Так, однажды он утверждает, что „интерес есть единственный мотив человеческих поступков“.

В другом месте он определяет слово „интерес“ следующим образом: „Интересом называют предмет, от которого человек, всегда в соответствии с своим темпераментом и свойственными ему идеями, делает зависимым свое благосостояние. Из этого видно, что интерес есть только то, что каждый из нас считает необходимым для своего счастья“ [2]).

Определение это настолько расплывчато, что нет больше возможности установить, чем собственно материалистическая мораль отличается от религиозной [3]). Сторонник последней мог бы сказать, что его противники изобрели только новую терминологию, что они предпочитают те поступки, которые прежде называли **бескорыстными**, теперь называть своекорыстными. Как бы там ни было, легко понять, что именно хотел сказать Гольбах словами: если порок делает человека счастливым, то он должен любить порок. Он делает ответственным за порок человека само общество [4]).

Вольтер гремел против Гольбаха, как будто тот **советовал** человеку быть порочным, если это выгодно. Это напоминает аббата де-Линьяка, заставившего приверженца новой морали ответить на вопрос „обязаны ли мы быть преданными интересам нашей нации?“—следующим образом: „да, насколько это нам полезно“. Но Вольтер знал по этому вопросу больше, чем де-Линьяк. Он хорошо изучил Локка и не мог забыть, что „материалистическая мораль“ лишь продолжила дело английского философа. Сам Вольтер в своем „Трактате о метафизике“ высказал о морали гораздо более

---

[1]) „Система природы“. I, 306:
[2]) „Система природы“, I, стр. 268.
[3]) Оно не только расплывчато, оно вместе с тем представляет тавтологию, выражая лишь то, что человек делает только то, чего он желает, как это заметил Тюрго, говоря о морали Гельвеция.
[4]) „В испорченном обществе нужно самому испортиться, чтобы быть счастливым“. „Система природы“, II, стр. 237.

смелые вещи, чем все, когда-либо сказанное Гольбахом. Но фернейскому патриарху становилось жутко, он опасался, что народ, превращенный в атеистов или хотя бы в утилитарных моралистов, слишком возомнит о себе. „В конце концов,—писал он г-же Неккер (26 сен. 1770 г.)—век Федры и Мизантропа был лучше нашего". Без сомнения. Тогда народ обуздывали гораздо успешнее.

Но верх комизма состоит в следующем, Вольтер противополагает морали Гольбаха следующее рассуждение: „Общество не может существовать без идеи справедливости и несправедливости. Оно (Провидение) указало нам путь для достижения этой идеи"... Стало быть, благополучие общества „для всех людей, от Пекина до Исландии, является неизменным правилом добродетели". Какое важное открытие, в назидание атеистическому философу!

Руссо рассуждал иначе. Он полагал, что утилитарная мораль не способна об'яснить наиболее добродетельных человеческих поступков. „Что значит идти на смерть ради своего интереса?"—спрашивал он и добавлял, что отвратительна та философия, которую приводят в смущение добродетельные дела и которая умудряется выйти из затруднения лишь путем придумывания низменных целей и мотивов для добродетельных поступков. Такая философия, по Руссо, вынуждена „унижать Сократа и клеветать на Регула". Чтобы оценить силу этого возражения, необходимо привести следующие соображения:

В своей борьбе с „религиозной моралью" Гольбах и его школа пытались, прежде всего, доказать, что человек не нуждается в помощи бога, чтобы понять, что такое добродетель.

„Разве люди нуждаются—восклицает Гольбах — в сверхчеловеческом откровении, чтобы понять, что справедливость необходима для сохранения общества, что несправедливость только создает врагов, готовых вредить друг другу? Разве нужен бог, чтобы показать им, что соединенные в общество существа нуждаются во взаимной любви и оказании друг другу помощи? Разве нужна была помощь свыше, чтобы открыть, что мщение есть зло так же как и нарушение законов страны, которые, в случае, если они справедливы, считают своей задачей давать гражданам удовлетворение?.. Разве каждый человек, заботящийся о самосохранении, не знает, что пороки, распутство, излишества опасны для жизни? Разве, наконец, опыт не доказал каждому мыслящему существу, что преступление есть предмет ненависти его ближних (т.-е. ближних преступника. Г. П.), что порок вреден даже для тех, кто им одержим, что добродетель доставляет уважение и любовь тем, кто ее проявляет? Поскольку люди дают себе труд, хотя бы немного, подумать о том, что они собой представляют,

в чем заключаются их действительные интересы, в чем состоят задачи общества, они сейчас же поймут, чем они обязаны по отношению друг к другу. Достаточно одного разума, чтобы познать наш долг относительно нам подобных" [1]).

Если „достаточно разума", чтобы научить нас тому, что должно, то отсюда ясно значение философии. Философия должна показать, что добродетель заключается в правильно понятом нами, нашем собственном интересе. Она должна доказать, что знаменитейшие герои человечества действовали бы так, как то и было на самом деле, при допущении, что каждый имел в виду только свое собственное счастье. Таким образом, развивается психологический анализ, действительно часто унижающий Сократа и клевещущий на Регула". Возражение Руссо не безосновательно; но женевский гражданин забыл о том, что „оклеветанный Сократ" сам слишком часто впадал в ошибку, которую ставили в укор „материалистам". „Какая лошадь, какие упряжные волы так полезны, как добрый друг, какой раб так покорен и предан",—говорит Сократ в воспоминаниях Ксенофонта. „Материалисты" едва ли выражались когда-либо более „цинично".

Греческие, французские, немецкие, русские представители (Чернышевский и его ученики) впадали в одну и ту же ошибку. Они пытались доказывать то, что доказать нельзя, но что являлось лишь плодом поучения, черпаемого из социальной жизни. В XVIII веке вообще любили все доказывать: сторонники религиозной морали не отличались в этом отношении от материалистов. „Доказывали" иногда курьезнейшими способами. Вот один замечательный пример: Гельвеций рассказывает, что в 1750 году, в Руане, по почину одного иезуита, был дан балет „с целью доказать, что удовольствие воспитывает юношей для истинной добродетели. В первом действии явились гражданские добродетели, во втором—военные, в третьем—духовные. Истина была доказана танцами". Персонифицированная религия должна была танцовать с удовольствием, и чтобы сделать это удовольствие более пикантным, иезуиты одели его в короткие штанишки. Гельвеций неособенно удивляется этому редкостному способу „доказательства"; он обвиняет иезуитов лишь в непоследовательности. „Они признают, что удовольствие всесильно; но если так, то почему же не признать всесильным интерес. Разве всякий интерес не зависит от стремления к удовольствию?"

---

[1]) „**Разоблаченное** христианство или исследование принципов и следствий христиан при религии", Лондон, 1757, стр. 126—8. Эту книгу называют самой ужасной из всех, какие когда-либо появлялись на земле. В действительности она появилась не в Лондоне, а в Нанси.

В известном смысле интерес, действительно, служит основою морали. Нравственное развитие человечества следует шаг за шагом за экономическою необходимостью и приспособляется к реальным потребностям общества. Но исторический процесс этого приспособления совершается за спиною у человека, независимо от воли и разума особей. Продиктованное интересом поведение представляется предписанием „богов", „врожденной совести", „разума", „природы". В бесчисленных случаях это просто личный интерес; однако, не всегда. Когда идет речь о „добродетельных" поступках, то предписание исходит от интереса целого, т.-е. от социального интереса. Диалектика исторического движения превращает эгоистичные интересы общества или класса в самопожертвование и героизм особи. Тайна этого превращения заключается в действии социальной среды. Французские материалисты XVIII века знали это и умели ценить такое влияние. Они беспрестанно повторяли, что воспитание делает все, что человек не родится, а делается таким-то.

И все же они очень часто рассматривали и изображали этот процесс **морального становления,** как ряд рассуждений, повторяющихся в голове каждого индивидуума и изменяющихся непосредственно под влиянием обстоятельств, связанных с личным интересом действующего лица. С этой точки зрения, как мы видели, определяется сама собой миссия моралиста. Необходимо предохранять рассуждение индивидуумов от ошибок и показывать им моральную „истину". Но что это значит — показывать моральную истину? Это значит показать, в чем заключается правильно понятый личный интерес, и восхвалять то или иное свойство души, которое влечет за собою то или иное похвальное действие. Так возник тот психологический анализ, против которого возражал Руссо. Так возникли и те бесконечные похвалы добродетели, которые Гримм называл „капуцинадами" (монашескими проповедями). Эти капуцинады особенно характерны для одних материалистов, а ложный анализ мотивов, поступков—для других французских материалистов 18 столетия. Но отсутствие диалектического метода дает себя знать в сочинениях **всех** материалистов и вредит им **всем** в одинаковой степени.

В своей полемике против материалистической морали Руссо часто аппелировал к **совести,** „божественному инстинкту", „врожденному чувству" и т. д. Для материалистов было бы весьма нетрудно объяснить „врожденное чувство", как плод воспитания и привычки. Однако, они предпочли с своей стороны об'яснить его, как ряд соображений, имеющих основанием хорошо понятый личный интерес. По Гольбаху „совесть" можно определить как „познание действий, оказываемых нашими поступками на наших ближних и оказывающих на нас влияние путем противодействия". „Угрызение совести есть страх, внушаемый нам мыслью, что наши поступки в состоянии навлечь на нас ненависть или гнев наших ближних" [1]). Ясно, что Руссо не мог успокоиться на таком „определении". Однако, не менее ясно, что материалисты не могли усвоить **его** точку зрения. Допустить хотя бы одно единственное „врожденное чувство", значило бы опрокинуть вверх дном всю их философию. Новейший диалектический материализм стоит не на таком шатком основании: он охотно признает долю истины, скрывающуюся в обоих утверждениях, и не имеет ни малейшей надобности отвергать, напр., инстинкты и чувства, составляющие последствие физиологической наследственности.

Итак, по Гольбаху, все нравственные законы вытекают из разума. Но на что же опирается сам разум, открывающий эти законы? На природу, отвечает Гольбах без колебания. „Человек есть чувствующее, понимающее, разумное существо". Этого достаточно для разума, чтобы осчастливить нас „универсальною моралью".

Не трудно угадать психологию этого призыва к „природе". Впрочем, сам Гольбах об'ясняет в чем дело. „Для того, чтобы возложить на нас обязанности, предписать нам законы, без сомнения, необходима власть, имеющая право повелевать нами".

Однако, философы 18-го века были в ссоре со всеми традиционными властями. Чтобы выпутаться из этого затруднения, им пришлось обратиться к природе. „Можно ли оспаривать это право необходимости? Можно ли нападать на правоспособность природы, верховная власть которой господствует над всем существующим"? Все это казалось в то время весьма „естественным". Но при этом необходимо подчеркнуть, что Гольбах, подобно большинству его современников, имел в виду лишь „природу человека", а это— нечто отличное от природы, с которою мы вынуждены вести борьбу за существование.

Монтескье был убежден, что разным климатам соответствуют „разнородные законы". Он об'яснял это взаимное отношение весьма недостаточным образом, и материалистические философы без труда обнаружили недостаточность его доводов. „Можно ли утверждать,—спрашивал Гольбах,— что солнце, некогда согревавшее свободолюбивых греков или же римлян, посылает теперь не те лучи на их выро-

[1]) „Социальная система", I, 56; ср. также „Всеобщая мораль", I, 4—5.

дившееся потомство“ [1]). Но основа размышлений Монтескье была не вполне ложна. В настоящее время едва ли станут оспаривать, что географические условия действительно играли роль в истории человечества. Полемизировавшие с ним вообще не имели никакого понятия о том, что Гегель назвал „географической основой всемирной истории“. Человеческая природа служила им ключем, посредством которого они надеялись открыть все двери в области морали, политики и истории; в настоящее время порою трудно даже на время усвоить эту точку зрения, хотя бы с целью понять ход мыслей, настолько обычный писателям 18-го века.

„Развитие искусства, — говорит Сюар, — идет теми же путями, какие наблюдаются в развитии человеческого рода“. За эту мысль некоторые историки литературы ухватываются с жадностью. Утверждают, что автор говорит здесь о скрытых причинах человеческого развития, которые, не завися от воли личности, придают ее уму или просвещению то или иное направление. Полагают, что Сюар вышел из того ложного круга, в котором вращались мыслители 18-го века. Но при этом удивительно заблуждаются. Причины, от которых зависит развитие „искусств“, зависит лишь от „природы человека“. „В эпоху своего младенчества, человек обладает лишь чувствами, воображением и памятью. Он желает лишь забав, песен и сказок. Далее следует возраст, которому свойственны страсти; душа жаждет движений и волнений; ум развивается и разум усиливается; обе эти способности, в свою очередь, требуют упражнения, и деятельность их направляет на все, что интересует любознательность, вкус, чувства, потребности человека“ [2]).

Так рассуждает Сюар. В наше время все естествоиспытатели признают, что развитие особи, от состояния яйцевой клетки до зрелой формы, представляет, до известной степени, повторение развития вида: зародыш проходит фазы, сходные с состоянием отдельных предков данной особи. Нечто подобное справедливо и для умственного развития: психическое развитие каждого человека является родом конспекта истории развития его предков. Само-собой разумеется, что приспособление к среде, особенно социальной, требует существенных поправок к этому закону, который, впрочем, и в биологии

---

[1]) „Естественная политика“, II, 10. „**Социальная система**“, III, 6—8. С своей стороны, Вольтер неутомимо оспаривал это мнение **Монтескье**, впрочем, не новое, а взятое у древних писателей. Справедливость требует сказать, что Гольбах часто рассуждает о влиянии климата гораздо более поверхностно, чем Монтескье. „Определенные климаты, — говорит он в „Системе природы“, — производят людей таким образом организованных и так видоизмененных, что они порою весьма полезны, порою вредны для человеческого рода“.

[2]) Сюар. „Прогресс литературы и философии в 18 веке“, стр. 383.

принимается не как безусловная картина [1]). Во всяком случае развитие зародышей есть, до известной степени, повторение развития вида, но что сказали бы мы о естествоиспытателе, если бы он, изучив законы эмбриогении, увидел в них достаточные основания для об'яснения всей истории вида. А именно такова точка зрения Сюара и с ним всех философов XVIII века, лишь смутно предчувствовавших истинную законосообразность в развитии человечества.

Гримм вполне сходится здесь с Сюаром. „Какой народ,— спрашивает он, — не был сначала поэтом, чтобы стать, в конце-концов, философом [2]). Один Гельвеций понял дело глубже, но его взглядов мы здесь не касаемся.

Человек есть чувствующее, мыслящее и разумное существо. Он создан таким и останется таким при всех своих заблуждениях; в этом смысле человеческая природа неизменна. Удивительно ли, что моральные и политические законы, продиктованные этою „природою“, в свою очередь, окажутся всеобщими, неизменными и ненарушимыми. Эти законы еще не были провозглашены, и следует сознаться, что „слишком часто гражданские законы противоречат законам природы“. Но эти испорченные гражданские законы зависят или от „нравственной испорченности, или от заблуждений общества, или от тираннии, принуждающей природу подчиняться авторитету“ [3]).

Предоставьте природе заговорить и вы раз навсегда узнаете истину. Заблуждения бесчисленны, истина лишь одна. „Не существует никакой морали для чудовищ или для безумных; всеобщая мораль создана лишь для разумных и хорошо организованных существ; у них природа не изменяется. Достаточно хорошего наблюдения для того, чтобы вывести отсюда неизменные правила, которым они должны следовать“ [4]).

Как же теперь об'яснить, почему тот же Гольбах написал следующие строки: „Общества, как и все естественные тела,

---

[1]) Как, например, развитие гусеницы в значительной мере является следствием приспособления к среде независимо от стадий, пройденных предками бабочки.

[2]) „Литературная корреспонденция“, Август, 1774.

[3]) Естественная политика“, I, 37—8.

[4]) Кондорсе утверждает, оспаривая совершенно противоположные взгляды Вольтера (см. „Невежественный философ“, впрочем, фернейский патриарх часто менял взгляды), что идеи справедливости и права необходимо образуются одинаково у всех „чувствующих существ“, способных вообще к приобретению идей. „Итак, эти идеи будут однообразны“. „Правда, люди сами часто меняются“, но каждое правильно рассуждающее существо придет к тем же идеям в морали, как и к тем же теоремам в геометрии. Моральные идеи составляют необходимое последствие той физической истины, что люди — „чувствующие и мыслящие существа“.

подлежат превращениям, изменениям, переворотам; они образуются, растут и распадаются, как все существа. Одни и те же законы не годятся для них во все времена; полезное в одну эпоху окажется бесполезным или вредным в другую".

Дело очень просто. Из всех этих соображений Гольбах выводит лишь одно следствие. Старые или устарелые законы (он имеет в виду тогдашнюю Францию) должны быть отменены. Древность закона говорит скорее против него, чем в его пользу. Пример наших предков не доказывает ничего в пользу закона. Доказать это Гольбах мог лишь абстрактно, ссылаясь на разум; он, однако, приспособляется к предрассудкам читателей того времени и принимает вид, как будто становится на историческую почву. То же относится к истории религии. „Философы" много занимались этим вопросом; но с какой целью? С целью доказать, что христианство необычайно сходно с другими религиями. Они надеялись нанести этим удар христианству. Если удалось пробить брешь, „философ" довольствовался этим и более не интересовался историей религии. То было революционное время; все „истины", которые возвещались философами (и часто противоречили друг другу), имели в виду непосредственную практическую цель.

Заметим здесь, что „человеческая природа" часто заводила материалистических философов гораздо дальше, чем они сами ожидали. По словам Гольбаха, „слишком часто злоупотребляли различием между физическим и моральным человеком". Человек — чисто физическое существо; моральный человек, по мнению Гольбаха, есть тот же физический, лишь рассматриваемый с особой точки зрения, в зависимости от поведения, обусловленного его организацией. Поэтому, говорит Гольбах: „Все заблуждения человека — это физическое заблуждение"[1]).

Медицина (точнее — физиология) должна поэтому дать ключ к человеческому сердцу и даже об'яснить историческое движение человечества. „В природе, где все связано, все действует и противодействует, движется и изменяется, соединяется и разлагается, образуется и погибает, — нет ни одного атома, не играющего важной и необходимой роли, ни одной незаметной частицы, которая не была бы способна, попав в надлежащую обстановку, произвести чудесные действия... Избыток едкости и желчи фанатика, слишком горячая кровь в сердце завоевателя, расстройство пищеварения у правителя, фантазия[2]), промелькнувшая в душе женщины, — все это достаточные причины для войн, для

[1]) „Система Природы", 1, стр. 5.

[2]) Не состоит ли фантазия также из частиц?

бойни, поглощающей миллионы жизней, для разрушений городов... для причинения запустения и несчастия в течение многих веков"[1]).

Общеизвестен пресловутый афоризм о песчинке, попавшей в мочевой пузырь Кромвелля и изменившей судьбу мира. Этот афоризм содержит не более и не менее, чем рассуждения Гольбаха об „атомах" и „частицах", как причинах исторических событий. Различие в том, что автор афоризма был человек набожный, полагавший, будто провидение направило роковую песчинку, куда следовало, с целью погубить узурпатора-протектора. Гольбах слышать не хотел о боге, но с остальным он охотно соглашался.

Есть „песчинка" истины в таких афоризмах. Но в том-то и дело, что эта песчинка относится к целой истине, как атом ко всей материи, наполняющей вселенную. Песчинка так мала, что не подвигает нас ни на шаг вперед при изучении социальных явлений, и если бы исторической науке не осталось ничего делать, как только ждать гения, — о котором мечтал Лаплас, — способного об'яснить все прошлые, настоящие и будущие тайны истории помощью молекулярной механики, — то мы могли бы спать долгим непробудным сном. Такой чудесный гений придет не скоро.

Послушаем Гольбаха: „Если бы нам были известны элементы, служащие основою темперамента одного человека или многих людей, составляющих народ, то с помощью опыта мы могли бы открыть и необходимые для них законы и полезные им учреждения"[2]). Но спрашивается, что же в этом случае станется с „общей моралью" и „законосообразною политикой"? Об этом Гольбах не говорит ни слова, но зато с тем большим усердием комментирует все те моральные политические и социальные законы, которые выводятся из „природы" человека, как необходимые следствия.

В эпоху Гольбаха мать-природа как в политике, так и морали, руководилась как раз теми законами, которые были на руку французской буржуазии. И это вполне естественно. Ведь тогда третье сословие провозгласило, что оно есть все.

Между обществом и его членами существует, по мнению Гольбаха, нечто вроде молчаливого договора, возобновляемого ежеминутно и имеющего целью обоюдную гарантию прав всех граждан. Из этих прав наиболее священны — свобода, собственность и безопасность. Этого мало. „Свобода, соб-

[1]) „Система Природы", 1, стр. 214.

[2]) „Система Природы", 1, стр. 106. Жюль Сури делает по этому поводу наивное замечание: „Эта мысль барона Гольбаха отчасти осуществилась; впрочем, моральная статистика, повидимому, более, нежели физиология, способна оказать величайшие услуги физике нравов". „Справочник по истории материализма", 1881, стр. 653.

ственность, безопасность—единственные узы, привязывающие человека к земле, на которой он живет. Где исчезли эти преимущества, там нет более отечества“[1]).

Собственность есть душа этой священной триады. Безопасность и свобода необходимы в обществе. „Для человека, однако, невозможно существовать или сделать свое существование счастливым, если он не пользуется преимуществами, добытыми для себя своими заботами и своею личностью. Поэтому, законы природы дают каждому человеку право, называемое собственностью“. Общество не может лишить человека его собственности, „так как оно было создано для обеспечения ее“. Стало-быть, собственность есть цель, а свобода и безопасность—средства. Допустим это и рассмотрим несколько ближе это священное право.

Откуда оно? Его основой является необходимое отношение, возникающее между человеком и продуктом его труда. Так, поле становится как бы частью самого земледельца, его обрабатывающего: ведь в эту землю вложены его воля, его силы, словом „ему свойственные, индивидуальные, присущие его личности свойства“. Эта—орошенная каплями его пота нива как бы отожествляется с ним самим; плоды, ею производимые, принадлежат ему, как и его члены и способности, потому что эти плоды, без его труда, или вовсе не могли бы существовать, или существовали бы не в таком виде, как теперь“[2]).

Таким образом, буржуазная собственность представляется Гольбаху в виде продукта труда самого собственника. Эта трудовая теория собственности не препятствует, однако, Гольбаху высоко ценить купцов и фабрикантов, „благодетелей, дающих занятие и жизнь целому обществу в то время, как сами они обогащаются“[3]).

Однако, Гольбах, повидимому, был близок и к более правильному, хотя все же не вполне ясному, пониманию происхождения богатств „мануфактуристов“. „Рабочий, прокармливаясь своею работою, по словам Гольбаха, беспрестанно приращает собственность предпринимателя“. Стало-быть, эта собственность производится не только „свойственными мануфактуристам индивидуальными качествами“? Без сомнения, нет. Но что за беда. Все же „мануфактуристы“ и купцы очень полезные люди, и не должно ли признательное общество наградить таких людей богатствами и почестями. Беда состоит, по Гольбаху, не в том неоспоримом факте, что „ремесленник“,

[1]) „Естественная политика“, 1, 13—14, 38, 125. „Главная цель соединения людей в государство и подчинения их правительству есть безопасность их собственности, мало обеспеченная в естественном состоянии“ Локк. „О правительстве“, глава IX.

[2]) „Естественная политика“, I, стр. 39.

[3]) „Всеобщая мораль“, II, стр. 429.

т.-е. рабочий, содействует приращению собственности „мануфактуриста“. Печально то, что благодаря „готическим и варварским предрассудкам, мануфактуриста и купца не так уважают, как они того заслуживают“. Мирный торговец представляется презренным существом в глазах воина, не понимающего, что этот человек, которого он презирает, его одевает, питает, содержит его войско“[1]).

Совсем другую речь ведет Гольбах о феодальной собственности. Собственников этого рода, „богатых и вельможных“, он называет „слишком часто бесполезными или вредными членами общества“ и неутомимо преследует их нападками. Некто иной, как они, „угрожают уничтожить плоды труда своих ближних“. Они угрожают свободе сограждан, наносят им личные оскорбления. „И, таким образом, право собственности беспрестанно нарушается“[2]).

Мы знаем, что общество, по Гольбаху, было создано для обеспечения собственности. Но общественный договор имеет в виду только буржуазную собственность и только ее должен иметь в виду. Относительно феодальной собственности общество обязано сделать лишь одно: уничтожить ее в прах. Гольбах стоит за упразднение всех привилегий дворянства, повинностей, чиншей, барщины, ленного судоговорения и проч. Разумеется, он не делает исключения в пользу цехов и др. подобных „привилегий“ и еще менее отстаивает „богатства служителей веры“. О дворянах он говорит: „Если монарх вздумал отнять у них их вредные права, а они согласились бы на священные права собственности, то ответ был бы, что собственность есть право владения на началах справедливости; что враждебное национальному счастью никогда не может быть справедливым; вредное собственности земледельца не может быть признаваемо за право, но является лишь узурпацией, нарушением права. Поддерживать право земледельца полезнее для нации, чем отстаивать права кучки синьоров, которые, не довольствуясь ничегонеделаньем, еще препятствуют работам, весьма важным как для них самих, так и для общества“[3]).

Дворяне „ничего не делают“, они не выполняют никакой полезной для общества функции. Такого мнения держится наш философ и произносит приговор. Некогда дворяне были обязаны вести войну за свой счет. Тогда они, по справедливости, пользовались известными привилегиями. Но на каком основании принадлежат им привилегии в обществе, где

[1]) Там же, стр. 240.

[2]) „Естественная политика“, I, стр. 42.

[3]) Этократия или правительство, основанное на морали“, Амстердам, 1776, стр. 50—51.

армия состоит на жаловании у монархов, и дворянство более не несет обязательной воинской повинности?“[1]).

Теперь настало время, когда пролетариат взвешивает права капиталистов на тех же весах, которыми более века назад пользовались представители буржуазии для взвешивания привилегий дворянства.

Не следует, однако, думать чтобы антагонизм между буржуазией и дворянством представлялся Гольбаху, как отражение борьбы между землевладением и различными родами промышленной собственности. Ничуть не бывало. Гольбах не обнаруживает никакого предпочтения к движимой собственности. Наоборот, и для него истинная собственность, это — землевладение. „Владение землей образует настоящего „гражданина“, говорит он. Состояние земледелия является характеристичным признаком экономического положения всякой страны вообще. „Бедный“, это прежде всего земледелец. „Охранять бедных“, значит, защищать поселян, угнетенных „вельможами“. Гольбах заходит так далеко, что, вместе с физиократами, готов перевести все налоги прямо или косвенно на землю, точно так же, как он относит к земле все хорошее и дурное, приключающееся с какой-либо нацией. „Война имеет целью защиту землевладения; торговля необходима для обращения благ, производимых землею; польза юриспруденции состоит в том, что она обеспечивает за собственниками права на землю [2]). Земля — скорее избавит от еще давящего ее феодального ярма: новый довод в пользу тогдашних революционных стремлений буржуазии. Для человека, подобного Гольбаху, идея „равенства“ не представляла ничего привлекательного. Она казалась ему скорее очень вредною химерою. Организация людей не одинакова; люди всегда были неравны между собою в физическом, моральном и интеллектуальном отношении. „Человек, слабый телом и духом, постоянно был вынужден признавать превосходство сильнейшего, более одаренного. Более трудолюбивый должен был обрабатывать более обширный участок земли и делал его более плодородным, чем получивший от природы более слабое тело. Таким образом, с самого начала существовало неравенство собственности и влияния“[3]).

Аббат Мабли мог спокойно возразить против подобных доводов, что они находятся в очевидном противоречии с отправным пунктом новейшей политической философии, именно абсолютным равенством прав всех людей, как слабых,

[1]) „Этократия“, 52.

[2]) „Естественная политика“, I, стр. 179.

[3]) „Естественная политика“, I, стр. 20.

так и сильных[1]). Час равенства еще не пробил. Сам Мабли вынужден был признать, что никакая человеческая сила не могла бы предпринять опыта восстановления равенства, без того, чтобы не вызвать еще больших беспорядков, чем те, которых желают избежать. Об'ективная логика социальной эволюции оказалась на стороне теоретиков буржуазии.

Гольбах именно был таким теоретиком буржуазии, — до мозга своих костей, до педантизма. Он громит „папу и епископов, которые устанавливают праздники и вынуждают народ к праздности“. Он доказывает, что успехи торговли и промышленности непримиримы с религиозной моралью, „так как основатели этой морали проклинали богачей и исключали их из царства небесного“. „Он, в свою очередь, громит бесчисленную толпу священников, монахов и монахинь, которые знают только одно дело: поднимать ленивые руки к небу и молиться денно и нощно“. Он порицает католические посты на следующем основании: „только те державы, которые клеймятся церковью, как еретические, извлекают выгоды из этих постов, англичане пользуются ими для продажи своей трески, а голландцы выгодно торгуют селедкой“[2]).

Но когда Гольбах, подобно Вольтеру и многим другим, при каждом удобном случае возвращается к истории двух тысяч свиней, потопленных бесами по соглашению с Иисусом, когда он упрекает мифического основателя христианства за его недостаточное уважение к частной собственности, когда он подобный же упрек посылает апостолам, собиравшим часто колосья на чужих полях, когда он на минуту примиряется с Христом за то, что „Сын человеческий“ не соблюдал дня субботнего [3]), тогда он становится особенно педантичным и смешным. Полнейшее отсутствие исторического понимания сказывается у Гольбаха на каждом шагу.

Буржуазия, нашедшая представителя и защитника в лице Гольбаха, казалась праведнейшею, прилежнейшею, благороднейшею, образованнейшею частью нации. Буржуазия наших дней привела бы его в ужас. „Скупость (или, соб-

[1]) „Если мои физические или моральные свойства не дают мне никаких прав на человека, менее одаренного благами природы, чем я, если я ничего не могу требовать от него, чего бы он не мог потребовать от меня, то, пожалуйста, об'ясните мне, на каком основании я могу пред'являть претензии, чтобы наши отношения были основаны на неравенстве... Нужно мне показать, на каком законном основании я мог бы утвердить свое превосходство“ „Сомнения, предложенные философам и экономистам по вопросу об естественном и основном порядке политических обществ“. Гаага, 1768, стр. 21.

[2]) Разоблаченное христианство или исследование принципов и последствий христианской религии. 1767, стр. 176, 179, 196, 198, 199, 203.

[3]) „Он, может-быть, как и мы,—говорит он, - понимал, какую пользу принесла бы народу отмена множества праздничных дней“. „Критическая история Христа или анализ Евангелия, основанный на разуме“, стр. 157.

ственно, жажда ден г) это неблагородная, своекорыстная, противообщественная страсть, стало-быть несовместимая с истинным патриотизмом, с любовью к общему благу и даже к истинной свободе. У народа, зараженного этой грязной эпидемией, все продажно". Вот тирада во вкусе Саллюстия, но в то же время можно было бы склониться к утверждению, что наш философ предугадывал скандалы, беспрестанно повторяющиеся в Германии (Струсберг), во Франции (Панама), в Италии и всюду, где буржуазия созрела для смерти.

Нет ничего более жестокого в мире, нежели подстрекаемый хищною жадностью делец, как только он становится сильнейшим и уверен в одобрении страны, поощряющей его полезные преступления" [1]). — Справедливо. Мы знаем это лучше, чем наш добрый философ.

Чаще всего Гольбах рассматривает „богатства" с декламаторской точки зрения. „Богатства портят нравы". И вот он, только что сражавшийся с религиозной моралью во имя богатств, начинает бороться с жаждой к богатству во имя „добродетели". „Лишь самая крайняя бдительность,—говорит он, способна отвратить или, по крайней мере, замедлить бедствия, которые влечет за собой эта страсть" [2]). Это говорит тот самый философ, который стоит за абсолютную свободу обмена. „Торговля должна быть абсолютно свободною. Чем она свободнее, тем более она расширяется".

Правительству ничего не остается делать для купца, как только предоставить ему „свободу действий" [3]). И вот тот же самый Гольбах доказывает, что политика должна быть как можно более направлена к тому, чтобы препятствовать умножению потребностей граждан. „Потребности станут ненасытными, если ум не поставит их в должные границы" [4]). Тут Гольбах доходит до требования вмешательства государства, становится протекционистом, почти реакционером. „Мы называем торговлю полезной, если она доставляет народам предметы, необходимые для их пропитания, для более важных потребностей, для удобств и благосостояния. Торговля бесполезна и вредна, если она доставляет гражданам лишь вещи, в которых они не испытывают никакой действительной потребности и которые пригодны лишь для удовлетворения воображаемых потребностей, вызванных тщеславием". Гольбах не отступил бы ни перед какими мерами для борьбы с этим „тщеславием", распространившимся, по его словам, через посредство „лакеев", даже в селах; точно также он был готов бороться с роскошью,

[1]) Этократия, 124.
[2]) „Естественная политика, П, стр. 148.
[3]) Там же, стр 145.
[4]) Там же, стр. 150.

портящей нравы и приводящею самые цветущие нации к погибели [1]). Самым естественным рынком для промышленности он считает внутренний рынок, который должен быть обеспечен. Гольбах не может понять „бессмысленной" бешеной погони за открытием новых отраслей торговли. Вследствие этой погони, говорит он, „весь земной шар тесен для помешенного купца". Нации часто душат друг друга ради бесплодного острова, где им уже чудятся сокровища [2]). Он не находит достаточно сильных выражений, чтобы увещевать „народ Альбиона", придумавший „нелепый план притянуть к себе торговлю всего мира и стать собственником всех морей [3]). Гольбах боится слишком большого неравенства в распределении богатств, считая его источником многих зол. Он отстаивает интересы мелких фермеров; английские фермы представляются ему слишком крупными; здесь фермер часто становится „монополистом" [4]). Вообще, „интерес государства всегда связан с интересами большинства, и поэтому требует, чтобы многие граждане были деятельны, заняты полезным трудом и пользовались благосостоянием, делающим для них возможным без труда удовлетворять потребностям отечества. Нет отечества для неимущего" [5]).

После этого легко понять, что социальное состояние Англии, где буржуазия уже совершила свою „славную революцию", далеко не могло нравится нашему философу. Об Англии он говорит с глубоким отвращением. „Не довольно быть богатым, чтобы быть счастливым,—говорит он.—Следует уметь применять богатства таким образом, чтобы достигнуть счастья. Недостаточно быть свободным, чтобы быть счастливым: свободою не следует злоупотреблять, не надо делать из нее несправедливого применения". Но в этом отношении англичане заставляют желать многого: „Народ без добрых нравов", „несправедливый к другим нациям", „пожираемый алчностью к золоту", „завоевательный„, „враждебный свободе других", „продажная, порочная, испорченная нация", таковы англичане, по мнению Гольбаха, и он направляет против них свои проповеди о добродетели. Будьте же, британцы, мудрыми и разумными, старайтесь усовершенствовать ваше правительство и законы... Бойтесь роскоши, гибельной для нравственности и для свободы. Опасайтесь религиозного и политического фанатизма" [6]).

Впрочем, зрелище социальной жизни Англии часто вну-

[1]) „Этократия", восьмая глава. „Социальная система", III, 73.
[2]) „Естественная политика", II, стр. 154.
[3]) „Этократия", стр. 122.
[4]) Там же, стр. 155.
[5]) Там же, стр. 177.
[6]) „Социальная система" II, глава шестая.

шало ему более глубокие размышления, нежели цитированные выше. Он, например, доказывает, что чудовищный налог в пользу бедных не уменьшил, да и не мог уменьшить числа бедных в Англии. Слишком правда,—восклицает он,—что нации, у которых мы находим величайшие богатства, включают большее число несчастных, нежели счастливых. Слишком правда, что торговля обогащает лишь немногих, оставляя других в нужде"[1])

Все эти рассуждения, по справедливости, представляются смутными и противоречивыми. Но—выставляем еще раз на вид—мы имеем дело с теоретиком буржуазии, настроенной в духе революционных идей и, следует добавить, проникнутой благодарными чувствами. Эта буржуазия, или, точнее, лучшие ее представители, люди с умом и сердцем, мечтали о царстве ума, о всеобщем счастии, о небе, сошедшем на землю. Могли ли они не опасаться роковых последствий своих собственных социальных тенденций? Не было-ли это опасение неизбежным источником противоречия с собой? Покажите молодой прекрасной девушке противную, согбенную от возраста и от болезней старуху. Она ужаснется, и все-же девушка спешит жить, жить, т.-е. спешит состариться, стать пугалом для других Старая, но вечно новая история.

Кто желает получить более наглядное представление о французских философах XVIII века, с большой пользою может сравнить их с либеральными русскими писателями, начиная с конца николаевской эпохи. То же отсутствие исторического чутья, те же проповеди, те же противоречия. Правда, в числе этих писателей были социалисты, вроде Чернышевского, но были и такие, которые боролись против „буржуазии" по чистому недоразумению, потому лишь, что не вполне понимали значение своих собственных требований. Многие из наших писателей, считающие себя передовыми, идут никак не далее Гольбаха и его друзей. Но они наивно считают это социализмом. Великие французы поклялись бы, что это философия; что касается нас, то мы думаем, что роза сохраняет тот же запах, каким бы именем мы ни окрестили ее.

В экономических вопросах Гольбах часто сходится с физиократами, о которых он всегда выражался лестным образом[2]). Однако, он не разделял их пристрастия к „легальному деспотизму". Гольбах был горячим сторонником представительного правления. Тогдашний французский деспо-

[1]) „Этократия", 146—7.

[2]) „Усердные и добродетельные писатели", „хорошие граждане", „нельзя ничего прибавить к взглядам, которые внушила им любовь к обществу". „Этократия". 144—45.

тизм он вовсе не признавал „формою правления", но лишь „неравною борьбою между несколькими вооруженными и беззащитным обществом". Наш философ ставил себе некоторые „естественные вопросы", которые встретили бы сочувствие в позднейшем учредительном собрании. Вопросы эти очень характерны.

„Должно ли целое уступить части? Должна ли воля единичных лиц господствовать над волею всех? Существуют ли в обществе привилегированные люди, которые не обязаны приносить пользу? Свободен ли правитель от уз законов, связывающих всех управляемых? Есть ли обладание силою нечто такое, что никогда не будет уничтожено справедливостью, разумом или другою силою?". Это напоминает знаменитые слова: „Мы, в свою очередь, станем завоевателями".

Следующее место напоминает другую сцену из истории французской революции: „Верховная власть есть не что иное, как война отдельного лица против общества, как только монарх переступает границы, которые ему предписывает воля народа".

Непримиримая ненависть к деспотизму одушевляет почти все труды Гольбаха. Ясно чувствуется, что в основе всего им утверждаемого находится не абстрактная теория, а печальная действительность. Та же действительность, а не теория, заставляла его призывать свободу, „дочь справедливости и законов", „предмет любви всех благородных сердец". Часто замечается у него предчувствие приближающейся политической бури. „Гражданин, говорит он, - не может, не нарушая долга, отказаться от принятия стороны угнетенных против тирании". Кто знает? Быть может, эти слова, прежде, чем были написаны, высказались в тех философских собраниях у Гольбаха, где, судя по словам Морелле, высказывались вещи, от которых сотни раз должен был бы грянуть гром свыше. Дидро, наверное, сочувствовал и даже шел далее; Гримм, вероятно, рукоплескал... хотя он изменил свои взгляды, когда, вместо салона, буря разразилась на великой исторической сцене.

Как поступил бы сам Гольбах после событий 10 августа? Попав в собрание якобинцев, стал ли бы он повторять свои слова: „Тиран есть ненавистнейшие существо, какое может быть создано преступлением". Говоря откровенно, судить трудно. Но, всего вероятнее, что он не захотел бы иметь ничего общего с этими „дикими" республиканцами и счел бы их в свою очередь тиранами, врагами отечества, фанатиками и политическими шарлатанами.

Гольбах чтил свободу. Но он боялся „шума" и был убежден, что „в политике, как и медицине, героические средства всегда самые опасные". Он охотно вел бы переговоры

с „добродетельным монархом“, хотя, по его мнению, такие правители редки, он все же мечтал увидеть мудреца на троне, и была минута, в эпоху министерства Тюрго, когда он думал, что его мечта осуществилась. Свою „Этократию“ Гольбах посвятил Людовику XVI—„справедливому, человеколюбивому, добродетельному монарху, другу истины, простоты,—врагу лести, порока, тщеславия, тирании, восстановителю порядка и нравственности, отцу народа“. Возможно, что позднее мнение его несколько изменилось, но страх перед „темными“ народными движениями остался. Народ для Гольбаха, это—„бедные“; но нужда, по его словам, видно, „заставляет увядать сердце или делать его бешеным“. Если бедняк спокойно переносит свое положение, „напряжение его души совершенно сламывается; он презирает самого себя, потому что видит со всех сторон презрение и толчки“[1]).

Но еще хуже, если он бунтует. „Стоит лишь бегло просмотреть историю древней и новой демократии, чтобы увидеть, что народом верховодит обыкновенно безумство и яростный гнев“. Всюду, где народ овладевают властью, „он вносит в государство принцип разложения“. Если бы Гольбаху представился выбор между абсолютизмом и демократией, он, наверное, высказался бы за абсолютизм. Монтескье, по его мнению, сильно ошибался, признавая добродетель движущей силой республиканской формы правления. Республика поклоняется другому идолу, равенству—„этому романтическому равенству, в сущности, представляющему лишь зависть“. Из всех тираний, демократическая „всего свирепее и неразумнее“. В борьбе классов, происходившей, напр., в древних Афинах, Гольбах видит лишь „безумие толпы“. Первая английская революция внушает ему большей частью ужас по причине „религиозного фанатизма“ народа. Народ не создан для того, чтобы повелевать; он к тому неспособен. Слишком далеко заходящая свобода скоро выродится в необузданность. Народ создан для „деятельного труда“; слишком большая праздность „отлучает его от работы и приводит к распутству“[2]). Народ следует держать в „узде“ и охранять от его собственной „глупости“.

Конституционная монархия, представляющая образованной и добродетельной буржуазии свободу действий,—таков политический идеал нашего философа. Король-буржуа (выражение, часто употребляемое Гольбахом) избирается согражданами, являясь органом и исполнителем воли „всех“, а имущий класс оказывается истолкователем этих проявлений всеобщей воли: того требует сама „природа“ устами Гольбаха. Историк материализма, Ланге, сильно заблуждается, приписывая Гольбаху „радикальное“ „политическое учение“[1]).

[1]) „Народ, который для своего содержания вынужден к труду, обыкновенно не способен к размышлению“.

[2]) „Естественная политика“, I, 185. „Социальная система“, III, 85.

Радикализм был для философов XVIII века психологической невозможностью. Мы уже знаем, какое было у них представление о народе. Другого и не могло быть, так как французский народ, подобно „материи“ французских метафизиков, представлял мертвую и инертную массу. Оставалась, стало быть, лишь философствующая и либеральничающая буржуазия. Последовательный, идущий до конца, радикализм представлял собою учение, далеко не пригодное для буржуазии, как класса: это справедливо даже для самых революционных эпох ее истории (Французская революция это доказала очень хорошо). Но „мыслящие люди“ составляли лишь горсть людей. Можно ли было признать их политическою силой, способною потрясти все общественное здание с верху до низу? Философы отлично видели, что никакой возможности не предвиделось, и, поэтому, постоянно обращались вновь к своему сновидению относительно мудреца на троне, способного осуществить их желание. Замечательный и характерный факт. Когда Тюрго стал министром, „радикал“ (каким его считает Ланге) Гольбах, непримиримый враг деспотов, написал, что абсолютизм весьма полезен, когда идет речь об устранении злоупотреблений, об уничтожении несправедливости, об исправлении пороков. Гольбах полагает, что „деспотизм был бы наилучшей формой правления, если бы только можно было питать уверенность, что в роли деспота всегда выступит Тит, Траян или Антоний“.

Он не мог забыть, что „абсолютная власть часто попадает в руки, неспособные мудро ею пользоваться“; но в то время ему казалось, что на престол Франции вступил новый Тит, а Гольбах и не желал ничего лучшего.

Чтобы реформировать общество, нужно иметь точку опоры. Там, где таковой не существует, даже, „радикализм“ людей, недовольных существующим правительством, далек от непримиримости. Мы видим это в России после вступления на престол Александра II. Когда он выступил против крепостного права, наши „радикалы“, как Герцен и Бакунин, заявили, что они „побеждены“ царской премудростью и пили за здоровье русского Тита. Даже Чернышевский склонен был признать, что деспотизм является лучшей формой правления, если он устраняет злоупотребления, уничтожает несправедливость и т. д.

[1]) Ланге. „История материализма“. Впрочем, Ланге упоминает лишь о „Системе природы“. Он, повидимому, не читал ни „Естественной политики“, ни „Этократии“, ни „Социальной системы“, ни „Всеобщей морали“.

Самый блестящий и смелый представитель „западников“ в русской литературе николаевской эпохи, Белинский, говорил года за полтора до своей смерти, т.-е. в такое время, когда он был более радикальным, чем когда-либо, что в России всякий прогресс приходит сверху. Николай I похож был на кого угодно, только не на Тита или Траяна. Но что же должен был думать Белинский? На что мог бы возлагать свои надежды? С точки зрения западно-европейца русский народ был инертной и мертвой материей, которая без Демиурга (творца) является ничем. Когда, через несколько десятков лет, среди нашей учащейся молодежи, нашей „интеллигенции“, началось революционное движение, то выход из этого противоречия найден был в разрыве с „Западом“, русский народ был об'явлен созревшим для революции и „социализма“ более, чем какой-либо другой народ. Таким образом, поклонники Белинского и Чернышевского стали, в сущности, **славянофилами от революции**.

„Многие монархи,--пишет Гольбах:—правят тираническим образом лишь потому, что не знают истины: они ненавидят истину, потому что не знают ее неоценимых преимуществ“. Мудрый монарх „никогда не станет ревниво оберегать свою неограниченную власть: он пожертвует одной частью, чтобы тем вернее пользоваться остальным“. Несколько лет тому назад это повторила г-жа Цебрикова в своем известном письме Александру III. Г-жа Цебрикова никоим образом не была радикалкой[1]).

В начале 1890 г. немецкий император опубликовал свои приказы по рабочему вопросу. Либеральная и „радикальная“ русская пресса были убеждены, что Германия управляется „мудрецом на троне“.

„Мудрец на троне“—вот кто был deus ex machina (чудотворец) французской философии 18 столетия. Он одним ударом разрешал все теоретические трудности, все противоречия, порождаемые метафизической точкой зрения, с которой „философы“, рассматривали все социальные явления. Что такое была история для французского просветителя? Бесконечный ряд по большей части очень печальных событий, без внутренней связи, без всякой закономерной определенности.

„Порою вы встретите в ней счастливые времена, когда знание, законы и добрые нравы причинили счастье государствам; но чаще—несчастные времена, когда невежество, предрассудки, заблуждение и пороки причиняли несчастье народам и уничтожали самые цветущие царства“. Это

[1]) Цебрикова спросила императора, что скажет о нем история, если он будет управлять по-прежнему. „Какое тебе дело до этого?“—написал царь на полях ее письма.

писал один из философов, Кондильяк, своему ученику принцу Пармскому [1]).

Откуда такие мрачные эпохи? От недостатка просвещения. „Искусства и науки, родившиеся в недрах варварства, постепенно просветили небольшое число привилегированных наций. Этот свет, скрывающийся от одних, по мере того, как является другим, и освещающий всегда лишь очень ограниченный горизонт“ [2]).

Вольтер, в своем очерке о нравах, выразил ту же мысль короче и сильнее. „Разум,—говорит он,—находится лишь в поре возникновения“. Раньше было много неразумия, глупости, а неразумие и глупость не повинуются никаким законам и вообще их „не стоит изучать“, достаточно их констатировать. Говоря об азиатских варварах, Вольтер замечает: „Их предки заслуживают не большего исторического описания, нежели волки и тигры их страны“ [3]). А Вольтер был среди „философов“ одним из наилучших знатоков истории. Он энергично оспаривал взгляды своей „божественной Эмилии, которая не была в состоянии прочесть сколько-нибудь подробную книгу по истории новейших народов“ [4]). Громадное большинство знало историю гораздо хуже, чем Вольтер.

„Человек, по словам Гольбаха, начинает с того, что ест желуди и борется за пищу с зверями, а оканчивает тем, что измеряет небо. Сначала он просто работал и сеял, затем изобретает землемерие, т.-е. геометрию. Для защиты от холода он сначала покрывается шкурою побежденных им зверей, а спустя тысячелетие одевается в шелк и в золото. Пещера, шалаш—таковы первые жилища, а в конце-концов, человек строит дворцы“ [5]).

Теперь, не говоря уже о Марксе и Энгельсе, мы можем привести Моргана, принявшего за исходную точку развития производительные силы человечества и, таким образом, с успехом проникшего в тайну исторического движения. Гольбах даже не предчувствовал, что он подчеркивает главные факты человеческой истории. Он перечислял их лишь с целью указать на торжество „разума“ и желая доказать ошибочность мнения Руссо, что состояние дикаря лучше состояния цивилизованного человека.

„Лишь по заблуждению человечество сделало себя несчастным“—в этом вся философия истории Гольбаха [6]). Если

[1]) Лекции для принца Пармского. Женева, 1779, IV, стр. 1—2.
[2]) Там же, стр. 2
[3]) „Опыт о нравах“, глава 53.
[4]) Предисловие к „Опыту о нравах“.
[5]) „Социальная система“, I, 191.
[6]) „Система природы“, I, 3. Ср. также введение к „Социальной системе“.

бы его принудили об'ясниться подробнее, он сказал бы, что античная цивилизация погибла от „роскоши“, „что источником феодализма были разбои, беспорядки, войны“. Он сказал бы, что в Англии революция, стоившая Карлу I головы, произошла от „религиозных распрей, недостатка терпимости“, что „Иисус был обманщиком“ и т. п. Гольбах был бы крайне изумлен, если бы узнал, что все это не более, как „скорлупа“ исторических явлений.

Для „философов“ история представляла лишь сознательную деятельность людей (более или менее мудрую, и часто очень не мудрую). Но такой взгляд крайне узок и поверхностен. Во всех великих исторических движениях мы видим людей, стоящих во главе современников, выражавших их тенденции, формулирующих их желания. Другие точно также становятся во главе реакции, ведут борьбу с нововведениями, с новыми планами и желаниями. Если в истории существуют лишь сознательная человеческая деятельность, то „великие люди“ неизбежно являются причиной исторического движения. Религия, нравы, обычаи, весь характер народа, с этой точки зрения, оказываются созданием одного или нескольких великих людей, действовавших с определенными целями. Послушаем, напр., что говорит Гольбах о древних евреях.

Моисей повел евреев через пустыню; „он приучил их к слепому повиновению, он им поведал волю неба, чудную сказку их предков, странные церемонии, от которых Всевышний ставил в зависимость свое благоволение. В частности, он внушил им самую ожесточенную ненависть к богам других народов и утонченную жестокость по отношению к тем, кто их почитает; при помощи смерти и войны он сделал из них рабов, покорных его воле, готовых быть орудием его страстей и жертвовать собой для удовлетворения его честолюбивых целей, одним словом, он сделал из евреев извергов бешенства и дикости. Наполнив их этим разрушительным духом, он указал им на страны и владения их соседей, как наследство, предназначенное для них самим богом“ [1]).

С этой точки зрения история еврейского народа ничем не отличается от истории других народов. Все народы имели своего Моисея, хотя бы и не такого зловредного, ибо если верить Гольбаху и Вольтеру, в истории не было народа худшего, нежели израильский. „Из недр цивилизованных наций обыкновенно выходили все те личности, которые учили семьи и орды, рассеянно живущие и еще не об'единенные в нации, зачаткам общественности, земледелию, искусствам, давали им законы, богов, культ и религиозные представления. Они смягчали нравы, они собирали их, учили

[1]) „Разоблаченное христианство“, стр. 35.

их с пользою употреблять свои силы, помогать друг другу и с меньшими усилиями удовлетворять свои потребности Делая таким образом их существование более счастливым, они снискивали себе любовь и почтение, приобретали право предписывать им свои взгляды. Заставляли их принимать те воззрения, которые они сами выдумали или заимствовали в цивилизованных странах, откуда они вышли. История показывает нам самых знаменитых законодателей в качестве людей, обладавших сокровищницей полезных знаний, какие имелись у цивилизованных народов, приносивших диким нациям промышленность, помощь и искусства, которые они до того не знали. Такими людьми были Вакх, Орфей, Триптолем и т. д. [1]).

В связи с таким взглядом на происхождение цивилизаций, Гольбаху, естественно, представился вопрос, можно ли думать, что все новейшие цивилизованные нации прошли некогда состояние дикости. Этот вопрос, настолько легкий для нашего времени, не мало тревожил нашего философа. Он не имел никаких определенных взглядов на происхождение человечества; как мог он после этого рассуждать о первобытном социальном состоянии? Возможно, говорит он, что это было состояние дикости: но как об'яснить самую дикость? Здесь является на подмогу новый deus ex machina в виде чудовищных переворотов, якобы потрясавших наш земной шар. Быть может, говорит Гольбах, такие перевороты более одного раза истребляли весь род человеческий. Люди, избежавшие гибели, не были в состоянии сохранить для потомства знания и искусства, погибшие при этих катастрофах.

Таким образом, стало возможным, что люди много раз впадали вновь в состояние невежества, после того, как они уже достигли известного уровня цивилизации. Быть может, глубокое невежество, в котором находится человечество относительно многих из наиболее интересных для него предметов, составляет последствие этих периодических возобновлений. Возможно, что они являются истинным источником несовершенства наших политических и религиозных учреждений. Мы уже видели, что человеку, по Гольбаху, не дано знать, произошло ли животное раньше яйца или наоборот. Теперь оказывается, что Гольбах не знал, произошла ли цивилизация раньше дикости или наоборот.

Гольбах довольствовался знанием, что „человеческий род стал несчастным по заблуждению“ и, что людей надо освободить от заблуждения. Он не щадил ни труда, ни денег для выполнения этой благородной задачи. Всю свою жизнь Гольбах посвятил борьбе с „предрассудками“. Наиболее закоренелым „предрассудком“ он считал религию и не-

[1]) „Система природы“, II, стр. 25.

устанно боролся с нею. Вольтер в своей борьбе против „гнусной" церкви не посягал на „высшее существо", стараясь лишь образумить его. Вольтер был в религии, так сказать, сторонником конституции. Он хотел ограничить всемогущество „высшего существа" законами природы, при том в той их редакции, какую придумали „философы".

Но французские материалисты оказались в небесных делах ярыми республиканцами. Задолго еще до изобретения доброго доктора Гильотена, они гильотинировали бога. Они ненавидели его, как личного врага. Капризный, мстительный и жестокий деспот, на подобие иудейского Иеговы, он возмущал все их лучшие чувства, и как граждан, и как людей. И они восстали против этого суровго господства, восставали страстно, точно в самом деле были угнетенными жертвами верховного властителя.

„Нельзя любить существо, идея о котором вызывает только ужас,—восклицает Гольбах... Как можно без опасения взирать на бога, которого считаешь таким варваром, что он в состоянии проклинать нас? Ни один человек не может иметь даже малейшей искры любви к богу, который для 99 из 100 своих детей приготовил бесконечно долгие и жестокие муки... И вы, господа теологи, сами должны придти к заключению, что, согласно вашим же принципам, этот бог бесконечно хуже худшего из людей" [1]).

Современные Гольбаху английские материалисты находились с иудейским богом на дружеской ноге. Они питали к нему только „чувство любви и уважения". Они жили в иных социальных условиях. Два тела, состоящие из одинаковых элементов, но взятых в различных пропорциях, обладают различными химическими свойствами. Более того. Желтый фосфор значительно отличается от красного. Химики не удивляются этому. Они говорят, что это зависит от различия молекулярного строения этих элементов. И в то же время всегда удивляются, когда замечают, что одни и те же идеи принимают разную окраску и приводят к различным практическим выводам в различных странах, имеющих почти одинаковое социальное строение. Движение идей является лишь отражением социального движения, и различные пути, которые последнее пролагает себе, различные атаки, которые оно беспрерывно принимает, точно соответствуют различным группировкам общественных сил. От характера **бытия** всегда зависит характер **мышления** [2]).

[1]) „Здравый смысл, извлеченный из природы", I, 89—93.

[2]) Часто одна и та же мысль в устах двух человек, преследующих различные практические цели, имеет совершенно различный смысл. По Гольбаху, истинная религия во всякой стране,—это религия палача. В сущности, Гоббс говорит то же самое. Но какая разница в смысле, какой эта идея имела для философии одного и другого!

„Едва ли станут отвергать,—писал английский материалист Пристли,—что общая цель добродетели встречает деятельную помощь со стороны веры в достаточное возмездие за все добрые и злые дела в будущей жизни" [1]). Французский **деист** Вольтер, многим обязанный Англии, держался того же мнения. Фернейский патриарх по этому вопросу написал много банальностей. **Французский материалист** Гольбах судил иначе.

„Почти все люди верят в карающего и награждающего бога, хотя во всякой стране злых гораздо более, чем добрых. Восходя к истинному источнику всеобщей испорченности, мы увидим, что он заключается в самих теологических понятиях, а не в разных мнимых причинах, придуманных различными религиями мира, чтобы об'яснить человеческую испорченность. Люди испорчены потому, что почти всюду ими плохо управляют:—управляют ими плохо, потому что религия почитает государей, как божественные существа. Государи, уверенные в своей безнаказанности и сами испорченные, по необходимости должны причинять своим народам зло и несчастье. Подчиняясь неразумным господам, они никогда не руководствуются разумом: Ослепляемые лживыми священниками, они не нуждаются в собственном разуме.

Выходит, что религия и их влияние на правительства являются причинами всех бед и составляют все содержание истории [2]). Это, в настоящем смысле слова, „Боссюэт наизнанку".—Автор „Речи о всемирной истории" был убежден, что религия устраивает все к лучшему, а Гольбах, наоборот, доказывает, что религия устраивает все скверностным образом. В этом различии заключался весь прогресс, который совершен был в течение века в философии истории. Его практические последствия были неисчислимы, но пони мание исторических фактов от этого выиграло лишь немного.

Философы вращались в ложном кругу. С одной стороны, человек представлялся им, как продукт окружающей социальной среды. „В воспитании следует искать главный источник порывов и добродетелей человека, заблуждений или истины, наполняющих его голову, похвальных или достойных порицания привычек, отличающих его, достоинств и талантов, приобретаемых человеком" [3]). С другой стороны, источник всяких социальных неурядиц находится в „не-

[1]) „Свободный спор о материалистическом учении и философской необходимости". Переписка между д-ром Прайсом и д-ром Пристли, Лондон, 1778. Введение, стр. VIII—IX.

[2]) „Система природы", II, 219.

[3]) „Социальная система", I, стр. 15.

знании яснейших начал политики". Социальная среда создается „общественным мнением", т.-е. человеком.

Это основное противоречие возвращается в различнейших формах в трудах Гольбаха, как, впрочем, и в трудах всех прочих „философов".

1. **Человек есть продукт социальной среды.** Отсюда вполне логично вытекает, что миром управляет никак не „общественное мнение". Послушаем Гольбаха. „Люди, это только то, чем их делает организация, видоизмененная привычкою, воспитанием, примером, правительством, постоянными или временными окружающими условиями. Их религиозные идеи и воображаемые системы должны зависеть от их темпераментов, склонностей, интересов и приноровляться к ним". „Если исследовать вещи хладнокровно, то окажется, что верования различнейших народов служили лишь покровом человеческих страстей". „Наше окружающее, минутные интересы, закоренелые привычки, общественное мнение, гораздо более могущественны, чем воображаемые существа или чем наши умозрения, так как и те и другие зависят от этой организации". Могущество „умозрений" и „воображаемых существ" тем менее значительно, что из 100.000 человек едва ли найдутся 2, задающиеся вопросом о том, что такое бог, вопросом о сущности своих верований и убеждений. Люди побуждаются к деятельности не общими соображениями рассудка, но страстями, как утверждал уже Бейль, а раньше его Сенека.

2. **Человек есть продукт социальной среды.** Что касается богов, то человек создал их по своему образу и подобию. „Человек, поклоняясь богу, поклоняется себе самому" [1]). (Сравни Фейербаха). Разве не очевидно, что капризный бог, чувствительный к похвале, всегда ожидающий поклонения своих подданных, создан по образу и подобию князей земли[2]).

3. **Человек есть продукт социальной среды.** „Если мы только немного пораздумаем над тем, что совершается перед нашими глазами, то мы заметим, что печать управления (т.-е. правительства: мы скоро увидим, как и почему влияние социальной среды сводилось у „философов" к влиянию правительства) сказывается во всем: в характере, мнениях, законах, обычаях, воспитаниях и правах нации [3]). „Итак,

[1]) „Здравый смысл", I, стр. 57.
[2]) „Разоблаченное христианство", стр. 176.
[3]) Гримм пошел еще дальше **в этом направлении.** „Влияние самых смелых мнений,—говорит он,—равно нулю. Ни одна книга не в состоянии испортить нравы и по несчастью ни один философ не может улучшить их. Лишь правительство и законодательство имеют эту власть. Смотря по их вмешательству, понижается или повышается уровень общественной морали, книги тут совершенно бессильны". (Литературная корреспонденция. Январь, 1772).

лишь пороки общества делают его членов порочными. Тогда человек становится волком для ближнего" [1]).

2. Другая сторона антиномии:

1. Социальная среда создается „общественным мнением", т.-е. людьми. „Отсюда вполне логично вытекает, что общественное мнение управляет миром, и что человеческий род стал несчастным вследствие „заблуждения". „Обращаясь к опыту,—говорит Гольбах,—мы находим, что в разных традиционных иллюзиях и мнениях заключен истинный источник бесчисленных бедствий, удручающих весь человеческий род. Незнание естественных причин создало богов; обман жрецов сделал богов ужасными; страшная мысль о них преследовала человека, не делая его лучше, заставляла его без пользы трепетать, наполняла его дух химерами, становилась поперек дороги разуму, препятствовала ему искать счастье. Страх превратил человека в раба тех, которые его обманывали, под предлогом помощи: он делал дурное, когда ему говорили, что боги требуют преступлений; он жил в несчастии, потому что его учили, что боги обрекают его на несчастье. Он никогда не осмеливался выступать против своих богов, или освобождаться от их узды, потому что его учили, что глупость, отказ от разума, отупение ума, унижение души—таковы вернейшие средства для добывания вечного счастия" [2]).

2. Социальная среда создается общественным мнением, т.-е. людьми. „Нужно было освященное небом безумие, чтобы заставить свободолюбивое, постоянно стремящееся к счастью существо поверить, что носители общественной власти получили от богов право делать их рабами и нищими. Нужны были религии, изображавшие божество в образе тирана, чтобы заставить людей поверить, что несправедливые тираны представляют на земле это божество" [3]).

3. Социальная среда создается общественным мнением, т.-е. людьми. „Отчего некогда благородные нации находятся теперь под позорным ярмом унизительного деспотизма? Оттого, что у них изменилось общественное мнение... Оттого, что суеверию, пособнику тирании, удалось развратить умы и сделать их трусливыми и нечувствительными... Отчего целые нации опьяняются торговлею и жаждою богатства?

[1]) „Естественная политика", I, стр. 11—22.
[2]) „Система природы", 290—291. Сюар, в свою очередь, определяет общественное мнение таким образом: „Я подразумеваю под общественным мнением результат распространенных в данной нации истин и заблуждений, результат, определяющий их суждения о достоинстве или пренебрежении, любви или ненависти и образующий их склонности и привычки, пороки и добродетели, словом—их нравы. Следует сказать, что мнение господствует над миром".
[3]) „Естественная политика", II, стр. 11.

Потому что общественное мнение убедило их в том, что только деньги составляют истинное счастье, тогда как на самом деле они являются лишь обманчивым заместителем богатств и не приносят ни малейшей пользы общественному благу". „Народы, — говорит Гольбах,—не знали истинных основ власти, они не осмеливались требовать счастья от королей, которые обязаны были доставить его народам, они верили, что наряженные в божества правители получили от рождения право господства над остальными смертными, поэтому политика выродилась в губительное искусство, состоящее в пожертвовании счастием всех капризу одного или немногих злодеев" [1]).

Мы знаем, что человеку „не дано" знать, произошло ли животное раньше яйца, или яйцо раньше животного. Материалистам XVIII века не было также дано знать, образует ли „общественное мнение социальную среду, или же социальная среда образует „общественное мнение". Действительно, для того, кто неспособен расстаться с метафизической точкой зрения, нет ничего труднее ответа на этот вопрос.

Если, как доказал Локк, не существует никаких врожденных идей; если, как утверждали материалисты XVIII века, человек есть лишь „ощущающее" существо; если ощущения производят в нем идеи, как „образы, следы, впечатления, воспринятые нашими чувствами", если, наконец, человек не более свободен в мышлении, чем в поступках, то крайне странно искать в „мнениях" людей тайну того или иного поступка человека. Ведь, с приведенной точки зрения, наши идеи это только то, чем их делают воспринятые наши впечатления. Но такие впечатления оставляются не только „природою" в настоящем смысле слова. С самого рождения, социальная среда овладевает человеком и образует его мозг, представляющий лишь „пригодный для восприятия всех впечатлений мягкий воск". Итак, желая понять историю „общественного мнения", мы должны отдать себе точный отчет относительно истории социальной среды, т.-е. развития общества. Таков неизбежный вывод, к которому пришел сенсуалистический материализм. Знаменитая, придуманная Кондильяком, статуя могла бы притти в состояние покоя лишь после того, как ей удалось бы об'яснить перемену своих „мнений" посредством перемены ее социальных отношений, т.-е. отношений к „себе подобным".

Итак, следует обратиться к истории. Но „философы", видевшие в истории только сознательную деятельность человечества, не могли найти в ней ничего, кроме „мнений человека".

[1]) „Здравый смысл", I, 32.

Итак, им пришлось столкнуться с антиномией: мнения являются следствием социальной среды и, наоборот, мнения—являются причиною тех или иных свойств среды. И эта антиномия тем более должна была запутать идеи философов, что понятия о причине и следствии, по крайней мере в применении к социальной жизни, для них, как и для всех метафизиков, представлялись прочными, неподвижными, так сказать, окаменелыми. Лишь как метафизик, Гримм мог сказать, что „влияние мнений равно нулю".

Наивысшая, наиболее философская точка зрения, до которой могли добраться метафизики, это понятие о взаимодействии между различными сторонами социальной жизни. Это точка зрения Монтескье. Но взаимодействие или „ближайшая истина отношений между следствием и причиной", как определяет его Гегель, ровно ничего не об'ясняет в историческом процессе. Если мы ограничимся тем, что станем рассматривать данное содержание только с точки зрения взаимодействия, то это будет на самом деле вполне лишенное понятий отношение.

„Мы тогда имеем дело с сухим фактом, и требование посредства, о котором идет речь при применении отношения причинности, остается снова неудовлетворенным" [1]). Случаются, однако, и гораздо более неприятные вещи, чем-то, что здесь указано Гегелем.

Человек есть продукт окружающей социальной среды. Характер этой среды, по предположению, определяется действиями „правительства". Действия правительства, напр., законодательная деятельность, относятся к области сознательной человеческой деятельности. Эта сознательная деятельность, в свою очередь, зависит от „мнений" действующих лиц... Незаметным образом один из членов антиномии превратился в противоположность. Трудность, повидимому, устранена, и „философ" со спокойной совестью продолжает свои „исследования". Точка зрения „взаимодействия" была оставлена, как раз, когда до нее удалось добраться.

Это еще не все. Кажущееся решение антиномии есть по-просту полнейший разрыв с материализмом. Мозг человека, этот „мягкий воск", принимающий разные формы под влиянием впечатлений, идущих от окружающей социальной среды, в конце-концов превращается в творца самой этой среды, которой он был обязан всеми своими впечатлениями. Не зная, что идет далее, материалистический сенсуализм вынужден идти снова вспять.

Далее автор „Системы природы" уверяет нас, что очень легко узнать влияние правительства на характер, мнения, **законы**, обычаи и т. д. Правительство, следовательно, имеет

ель: „Энциклопедия", часть первая, §§ 155—56 и дополнение.

влияние на законы. Это очень просто и совершенно очевидно, но означает только то, что гражданское право народа имеет своим источником публичное право того же народа. Одно право зависит от другого, „законы“—от „законов“. Антиномия исчезает, но только потому, что одни из ее членов, тот из них, который должен был формулировать окончательный вывод материалистического сенсуализма, в действительности был только плоской тавтологией.

Настоящее устранение трудностей, встреченных этим материализмом, требовало двух условий:

1) Следовало отказаться от метафизической точки зрения, исключавшей всякую идею эволюции и плачевным образом запутавшей логические понятия „философов“. Лишь при этом условии им могло „быть дано“ узнать, что, как в естествознании, так и в общественной науке было предшествующим: произошло ли животное из яйца, или яйцо из животного.

2) Следовало притти к необходимому убеждению, что та „природа человека“, с которой имели дело материалисты XVIII века, ровно ничего не об'ясняет в историческом развитии человечества. Следовало сделать шаг дальше, подняться выше естественно-исторической точки зрения, а именно, стать на почву **социальной науки**. Следовало понять, что социальная среда имела свои собственные законы развития, нисколько не зависящие от человека, рассматриваемого, как „чувствующее, понимающее и разумное существо“ и, наоборот, решительно повлиявшее на его чувства, идеи, рассуждения.

Мы увидим, как решил эту задачу **диалектический материализм** 19 века. Но прежде чем говорить о его блестящих открытиях, мы изложим взгляды человека, который больше, чем кто-либо другой, своим примером и своей бесстрашной логикой, показал всю недостаточность и ограниченность метафизического материализма. Этим человеком был **Гельвеций**.

ГЕЛЬВЕЦИЙ

„Гельвецию, изящному генеральному откупщику и почтенному человеку, бескорыстному благотворителю, которому Вольтер в своих, полных лести, исторических воспоминаниях дал прозвище Аттика, пришло в голову написать книгу. Для достижения этой цели, он на собеседованиях философов, которых он приглашал к себе на обед, собирал их теории, взгляды и парадоксы; ему удалось, искусно вызывая интересные споры, возбуждать то кипучий темперамент Дидро, то остроумие Сюара, то шутливый и язвительный ум аббата Галиани. Затем, добросовестно излагая их, он слил эти мнения в стройную теорию. Результатом этих заслушанных, собранных и проанализированных бесед явилась книга „О духе", т.-е. материализм в метафизике, личный интерес в морали" [1]).

Читатель знает теперь, как зародилось главное произведение Гельвеция. В данном случае болтун Деможо только повторяет басню, которая вот уже более столетия передается от одного старого литературного сплетника к другому. Деможо благожелательный сплетник: он не **говорит** ничего плохого о Гельвеции, он предоставляет читателям **подозревать** это плохое. Имеются менее благожелательные, но зато более откровенные сплетники. Они рассказывают читателю, что главным побудительным мотивом нашего философа в его исследованиях было **безмерное тщеславие**. Этому тщеславию мы обязаны „софизмами" Гельвеция; оно помешало ему создать что-нибудь прочное и основательное. Сплетники всегда и повсюду отличаются чрезвычайным остроумием. Им как-раз подобает писать литературную и политическую историю: в их историческом изложении все ясно и понятно; их читаешь с большим удовольствием, с небольшим усилием и с огромной пользой. Их предпочитаешь тому сорту писателей, который, как, например, добрый старый **Гегель**, в истории видел нечто больше, чем сплетни. Эти писатели — довольно скучная компания, но audiatur et altera pars (Пусть будет выслушана и противная сторона).

---

[1]) Деможо. „История Французской литературы от ее возникновения до наших дней", 22 изд., Париж, 1886 г., стр. 491—494. Эта книга составляет часть „Всеобщей истории", изданной обществом профессоров, под редакцией В. Дюрюи.

Говоря о роли великих людей в истории, Гегель мечет громы против **„мелочного человековедения, которое вместо того, чтобы делать предметом своего изучения общие и существенные черты человеческой природы, занимается преимущественно частным и случайным, отдельными побуждениями и страстями** и т. д.“ По его мнению, **великие люди хотели того, что они делали и делали то, что хотели**“. То же самое, конечно, „немножко другими словами“, можно утверждать о всех тех, кто в той или другой области с большим или меньшим успехом работал на благо человечества, как он его понимал. Можно было бы сказать, что презираемая Гегелем „точка зрения зависти“ нисколько не подвигает нас вперед в понимании и оценке различных исторических эпох. Можно было бы сказать... да, многое еще можно было сказать, да разве будут к этому прислушиваться. Гораздо охотнее слушают сплетников. Они говорят, например, что Гельвеций был опасным софистом, тщеславным и поверхностным, они остаются при этом очень довольны собой, своим остроумием и честностью,—и... приговор готов.

Особенно третируют Гельвеция немецкие историки. Во Франции, по крайней мере, иногда воздают справедливость его личности[1]); в Германии избегают рискованной снисходительности по отношению к столь „опасному“ человеку. В Германии Гельвеция ославили еще больше, чем Ла-Меттри. Хотя последний был не менее „опасным“, но покойному его величеству Фридриху Великому благоугодно было произнести о нем после его смерти несколько благожелательных слов. Но voluntas regis suprema lex (воля государя—высший закон), а немецкие ученые знают этот закон лучше всякого другого, именно потому, что они ученые.

Удивительный факт. Хотя теории Гельвецияиспугали даже „философов“, и среди его противников находились люди такого калибра, как Дидро, все же с ним во Франции полемизировали гораздо больше **после** революции, чем до нее. Лагарп признается, что его опровержение „софизмов“ этого человека в 1788 году **в общем не произвело такого впечатления, как девять лет спустя, в 1797 году.** Тогда понимали, говорит Лагарп, что материалистическая философия была „боевой“, революционной **доктриной.** В 1797 году буржуазия уже не нуждалась больше в подобных теориях, которые стали представлять длительную угрозу для ее новых приобретений: надо было покончить с материализмом и с ним покончили, не задаваясь вопросом, действительно ли столь

[1]) Насколько надо остерегаться иллюзии поисков системы, видно на примере Гельвеция: „у него были добродетели, а его книга есть отрицание всякой добродетели“. Лагарп. Опровержение книги „О духе“, произнесенное в Республиканском Лицее, в заседаниях 26 и 29 марта и 3 5 апреля. Париж, 5 год (1797), стр. 54.

обоснованы доказательства сикофантов, типа Лагарпа, как они кажутся. Другие времена—другие стремления, другие стремления—другие философские теории[1]).

Что касается до сплетников, то они имеют основательную причину жаловаться на Гельвеция. Они редко понимают его, и не только потому, что его идеи выходят за пределы их горизонта. Гельвеций обладал своеобразной манерой изложения своих теорий, которая должна была приводить в смущение сплетников. Меньше кого-либо из писателей своей эпохи, он уважал то, что Нордау называет **условной ложью.** В качестве светского человека и тонкого наблюдателя, он прекрасно знал французское „общество“ 18-го столетия; в качестве язвительного и сатирического писателя, он не упускал случая высказывать этому обществу истины, которые последнему трудно было переварить и которые не имели ничего общего с невинными истинами, всегда так легко изрекаемыми. Отсюда вытекало бесчисленное количество недоразумений. То, что он говорил о своих современниках, принимали за его **идеал...** Госпожа де-Буффлер говорила о нем, что он разоблачил тайну каждого. Она думала, что это именно составляет всю ценность и значение книги „О духе“. Это qui pro quo повлекло за собой еще одно следствие. Говоря об уважении, подобающем „добродетели“, Гельвеций говорит, что в **„деспотических государствах“** к ней относятся с презрением, почитая только ее имя. „Хотя там постоянно взывают к добродетели и требуют ее от граждан, но с ней происходит то же самое, что и с истиной, которой добиваются под тем условием, чтобы хватило ума ее замалчивать“. Это положение вызывает одобрение госпожи де-Буффлер; она об'являет его верным, остроумным и восхитительным; она утверждает, что оно раскрывает тайну каждого человека. Гельвеций про-

[1]) Марат тоже не любил Гельвеция. Для него этот философ был только „извращенной и поверхностной головой“, его „система“ абсурдной, его книга—„непрерывной сетью софизмов, тщательно приукрашенных большой ученостью“. „О человеке или о принципах и законах влияния души на тело и тела на душу“—Ж. П. Марата, доктора медицины. Амстердам, 1775, стр. XV, XVI—предварительные рассуждения. Но эта книга Марата относится к дореволюционному периоду его жизни. Кроме того, мнения революционеров не всегда являются революционными мнениями. По Марату, „человек, как и животное, состоит из двух различных субстанций—души и тела“... „Вечная мудрость“ поместила душу в мозговую оболочку (сок нервов является местом, где сообщаются обе эти субстанции). „При механических движениях главной действующей силой является нервный флюид. При произвольных движениях он подчинен душе и является средством, которым она пользуется, чтобы вызывать их“. I. стр. 24—107.

Все это—поразительные банальности. Манерой трактовать своих предшественников и своим обидчивым самолюбием Марат очень напоминает Дюринга.

должает. Он об'ясняет, почему происходит так, как он говорит. Он показывает, почему в деспотических государствах **интересы** людей заставляют их ненавидеть „добродетель". Госпожа де-Буффлер продолжает соглашаться. Но вот приходит какой-нибудь **Лампе,** большей частью немец, иногда француз, и, в свою очередь, возвышает свой голос, говоря, что Гельвеций восхваляет презрение к добродетели. Когда речь заходит о любви, Гельвеций говорит, что там, где „богатые и сильные" не принимают никакого участия в управлении, они должны предаваться любви, как самому верному средству от скуки. Госпожа де-Буффлер злорадно улыбается; любезный синий чулок знает это лучше философа. Но философ не останавливается на этом; он спрашивает себя, каким образом любовь становится постоянным занятием и отвечает, что „любовь окружена опасностями, любовник должен постоянно изощряться в беспрестанном преодолении ревности, могущей пойти вразрез с его планами"; он приходит к заключению, что при таких условиях „кокетка является очаровательной возлюбленной". Госпожа де Буффлер по-прежнему соглашается. Но вот появляется на сцене г-жа Бухгольц и, бледная от негодования, обвиняет нашего философа в том, что он возвеличивает кокетство и нападает на женскую добродетель, испытанную добродетель госпожи Бухгольц и т. д. и т. д. И это повторяется без конца и все более укореняется. Недоразумение это продолжалось до наших дней и крепко держится в головах тех, кто никогда не читал Гельвеция, естественно пуская в них глубокие корни. Впрочем, чтение Гельвеция вряд ли что-нибудь изменило бы, стоило только читать его глазами госпожи Бухгольц, а, ведь, эта дама очень близорука, несмотря на всю свою добродетель и почтенность.

Был ли Гельвеций в строгом смысле слова тем, что называют материалистом? Благодаря приобретенной им репутации, в этом часто сомневаются. „Рассудительный и сдержанный Бюффон, скрытый и дипломатичный Гримм, тщеславный и поверхностный Гельвеций"—говорит покойный Ланге,—„все они близко подходят к материализму, хотя и не дают нам той устойчивой точки зрения и тех последовательных выводов из основной идеи, которыми отличался Ла-Меттри при всем легкомыслии своих выражений" [1]). Французский подголосок немецкого неокантианца. Жюль Сури, слово в слово повторяет это мнение [2]). Взглянем же на дело собственными глазами.

Вопрос о том, существует ли в человеке нематериальная

[1]) „История материализма", 2 изд., Изерлон, 1873, I, стр. 360.

[2]) „Справочник по истории материализма". Париж, 1883, стр. 645—646.

субстанция, которой он обязан своей психической жизнью, не входит в область исследований Гельвеция. Только попутно он затрагивает этот вопрос и рассматривает его в высшей степени осторожно. С одной стороны, он старается не раздразнить цензуру. По этой причине, он с явным почтением говорит о церкви, которая „установила нашу веру в этом пункте". С другой стороны, он не любит философских фантазий. Надо итти по пути наблюдения, говорит он, останавливаясь в тот момент, когда оно нас оставляет, и имеет смелость не знать того, чего знать еще невозможно. Это звучит скорее „сдержанно", чем „тщеславно" или „поверхностно". Ланге почувствовал бы и указал бы на это, если бы речь шла о менее „опасном" писателе. Но так как речь идет о Гельвеции, то у него находится другая мера и вес; для нее было очевидно, что „тщеславным" и „поверхностным" [1]).

В действительности во всех основных вопросах „метафизики" (например, по вопросу о материи, о пространстве, о бесконечности и т. п.) Гельвеций разделял взгляды английского материалиста **Джона Толанда**. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить „Письма к Серене" (Лондон, 1704) последнего с четвертой главой первой части книги „О духе". Для Ланге, Толанд был без всякого сомнения выдающимся материалистом; его идеи казались ему **ясными, насколько это только возможно**; что касается до Гельвеция, то он только „приближался" к материализму, т. к. его поверхностность мешала ему **твердо держаться одной основной идеи.** „Так пишется история". Как гибельно влияние **„поверхностных"** людей: самые „основательные" люди, читая последних, в свою очередь, становятся **поверхностными!**

„Обладает ли материя способностями к ощущению"? Этот вопрос обсуждался со всех сторон,—говорит Гельвеций. Только очень поздно пришли к тому, чтобы спросить себя, о чем собственно идет спор, и связать со словом материя определенное понятие. Определяя понятие материи, пришли к тому, что люди являются, так сказать, творцами материи, что материя не является сущностью, что в природе имеются только **индивидуумы,** которых называют **телами,** и что под словом материя следует понимать совокупность свойств, общих всем телам. Поскольку было установлено

[1]) По мнению Гельвеция, для нас **очевидно** только наше собственное существование; наоборот, существование других тел только вероятность, „вероятность, которая, несомненно, очень велика и в практической жизни равна очевидности, но все же только вероятность". Всякого другого, кто высказал бы что-либо подобное, Ланге причислил бы к сонму „критических голов. Но никакой „критицизм" не в состоянии был реабилитировать Гельвеция и снять с него пятно „поверхностности", которая, прежде всего, бросилась в глаза основательному историку материализма.

такое определение слова материя, вопрос свелся только к тому, чтобы узнать... не может ли открытие какой-нибудь силы, например, притяжения, вызвать убеждение, что тела обладают некоторыми, еще неизвестными свойствами, например, способностью ощущать, свойствами, которые, хотя заметны только у организованных тел животных, могут быть, однако, общи всем индивидуумам. После того, как достигли этого пункта, пришли к убеждению, что если, собственно говоря, невозможно доказать, что все тела абсолютно нечувствительны, то всякий, кто на этот счет не просвещен Откровением (мы знаем, что означали вообще эти поклоны „философов" в сторону „Откровения" и догматов церкви. Г. П.), может разрешить этот вопрос только сравнением правдоподобности этого взгляда с правдоподобностью противоположных взглядов. Поэтому, чтобы покончить с этим спором, не было необходимости строить различные мировые системы, теряться в комбинациях различных возможностей и делать чрезвычайные напряжения ума, которое приводило и не могло не приводить только к более или менее остроумным заблуждениям" [1]).

Эта длинная цитата показывает одинаково как родство материализма Гельвеция с материализмом Толанда [2]), так и характер того, что можно было бы назвать скептицизмом или пробабилизмом Гельвеция. Но, по его мнению, не материалисты, а идеалисты различных школ занимаются „философскими фантазиями". Он рекомендует им благоразумие и осторожность и теорию вероятностей. Эти благоразумие и осторожность должны были показать им, что в основании их отрицания чувствительности материи лежит их воображение, что не свойства „тел", но только определение, которое они дают материи, т.-е. исключительно слово, мешает им соединить понятие тела со способностью к ощущению. Скептицизм здесь является оружием, направленным только против противников материализма. Так же обстоит дело и там, где Гельвеций говорит о **„существовании тел"**. Способность

[1]) „О духе", ч. I, гл. IV.

[2]) Очевидно, этим родством об'ясняется, что Гельвецию приписывали книгу „Прогресс разума в отыскании истины", перепечатанную в парижском издании его сочинений. В этой книге нет ни одной оригинальной страницы. Она представляет собой перевод одной части „Писем к Серене" Толанда, к которой прибавлено несколько отрывков из „Системы Природы" и более или менее неизвестных книг того времени. Все вместе очень плохо составлено и плохо понято неизвестным „автором". Гельвеций не мог иметь ничего общего с подобным продуктом. Существует еще одна книга, которую приписывали ему: „Истинный смысл системы природы". Возможно, что она ему и принадлежит, но мы на этот счет не знаем ничего положительного, и тем более не будем пользоваться ею в наших цитатах, что она ничего не прибавляет к тому, что можно найти в его книгах „О духе" и „О человеке".

материи к ощущению есть только вероятность. Совершенно верно. Но что доказывает это против материалистов? Ведь, в свою очередь, самое существование тел является только вероятностью, и, однако, было бы абсурдом отрицать его. Этим путем шло рассуждение Гельвеция, и если оно что-нибудь доказывает, то, прежде всего, то, что он не оставался при своем скептическом сомнении.

Так же хорошо, как и все его современники, Гельвеций знал, что и где Гельвеций говорит о **„существовании тел"**. Это еще раз доказывает что Ланге заблуждался, утверждая, что „материализм упорно принимает мир чувственных явлений за мир действительных вещей" [1]). Но это не мешало Гельвецию быть убежденным материалистом. Он цитирует „одного знаменитого английского химика", мнение которого о чувствительности материи он явным образом разделяет. Вот слова этого химика: „В телах мы понимаем два вида свойств: одни, существование которых постоянно и неизбежно, например, непроницаемость, тяжесть, способность к движению и т. п. Эти свойства относятся к общей физике. Но у тех же самых тел имеются другие свойства, временное и переходящее существование которых попеременно возникает и уничтожается, благодаря определенным комбинациям, химическому разложению или движениям внутренних частиц.

„Этот род свойств составляет предмет различных отраслей естествознания: химии и т. п.; они относятся к специальным отделам физики. Так, например, железо состоит из флогистона (горючего вещества из земли особого рода). В этом состоянии соединения оно отличается способностью быть притягиваемым магнитом. Но разложите железо на его составные части, и это его свойство исчезнет. Магнит не оказывает никакого влияния на содержимую железом землю, лишенную флогистона... Почему же в животном царстве организация не может подобным же образом породить это особенное свойство, которое называют способностью к ощущению. Все явления в области медицины и естественной истории ясно доказывают, что эта способность является у животного только результатом строения их тел, ибо эта способность появляется с образованием их органов, сохраняется, пока они живут и, наконец, исчезает вместе с уничтожением этих самых органов. Если метафизики меня спросят, что делается у животного со способностью к ощу-

[1]) „История материализма", I, стр. 378. Удивительно, как Ланге находит у Робинэ „элемент" кантовского учения. Ведь Робинэ говорит о вещи в себе только то, что говорили Гольбах и Гельвеций. Не менее удивительно, что автор книги „О природе"... причисляется Ланге к материалистам, хотя Гельвеций, по его мнению, только приближается к ним. Странным критерием руководится все время Ланге!

щению, то я отвечу им: то же, что в разложенном на составные части железе делается со свойством быть притягиваемым магнитом“ [1]).

Гельвеций не только был материалистом, но среди своих современников он с наибольшей „последовательностью“ придерживался основной идеи материализма. Он был настолько „последователен“, что приводил в ужас других материалистов. Никто из них не отважился следовать за ним в его смелых выводах. В этом смысле он действительно стоял близко к людям, вроде Гольбаха, так как эти люди могли к нему только приближаться.

Наша душа есть только способность к ощущению; разум есть только результат этой способности: все в человеке есть только ощущение; „способность чувственного ощущения есть поэтому причина его потребностей, его страстей, его общественных свойств, его мыслей, его суждений, **проявлений его воли, его поступков**... Человек, это—машина, приводимая в движение чувственным ощущением, которая должна делать все, что оно требует“ [2]). Итак, исходный пункт Гельвеция абсолютно тождественен с исходным пунктом Гольбаха. Таков фундамент, на котором строил наш „опасный софист“. Присмотримся теперь ближе, что есть оригинального в архитектуре его здания.

Что такое добродетель? Не было в 18-м столетии философа, который бы по-своему не обсуждал этого вопроса.

---

[1]) Цитировано по книге „О человеке“, разд. II, гл. 131. В издании этого сочинения. 1773 г., сказано, что цитата заимствована из „Трактата о принципах химии“. Мы не могли найти этой книги. Мы можем привести, однако, то, что говорит в своем споре с Прайсом Пристли. „Для пояснения насколько это возможно, я употреблю следующее сравнение. Способность **резать** у бритвы зависит от определенной связи и расположения частей, из которых она состоит. Если мы допустим, что эта бритва может совершенно раствориться в какой-нибудь кислоте, то, конечно, ее способность резать исчезнет или прекратится, хотя ни одна частица металла, из которого состоит бритва, не уничтожится от этого процесса, и его прежний вид и способность резать могут быть снова восстановлены после того, как будет выделен металл. Подобным же образом, когда тело разлагается вследствие гниения, совершенно прекращается его способность мыслить. Лондон, 1778, ст. 82, 83. Это и есть точка зрения цитируемого Гельвецием химика. Нас в данном случае нисколько не интересуют религиозные идеи, которые Пристли умел примирять со своим материализмом. Нет необходимости также подчеркивать, что взгляды по химии материалистов прошлого столетия не являются взглядами нашего времени.

[2]) „ О человеке“, разд. II, гл. X. Гельвеций прекрасно знает, что мы наделены памятью, но орган памяти,—говорит он,—чисто физический и его функция состоит в том, чтобы оживлять наши прошлые впечатления. Поэтому он должен вызывать в нас действительные ощущения; все, таким образом, сводится к способности ощущения; все в человеке—ощущение.

Для Гельвеция вопрос этот весьма прост. Добродетель заключается в знании того, чем люди обязаны по отношению друг к другу. Ее предпосылкой, следовательно, является образование общества. „Родившись на необитаемом острове, предоставленный самому себе, я живу без пороков и добродетелей. Я не могу обнаружить там ни того, ни другого. Итак, что следует понимать под словами: добродетельный и порочный? Полезные и вредные для общества поступки. Эту простую и ясную мысль следует, по моему мнению, предпочесть всем туманным и напыщенным декламациям о добродетели [1]).

Всеобщий интерес—вот мерило и основание добродетели. Наши поступки поэтому тем более **порочны,** чем **вреднее они** для общества. Они тем добродетельнее, чем они **выгоднее** для него. Salus populi—suprema lex (благо народа—высший закон). „Добродетель нашего философа—это прежде всего **политическая** добродетель. **Проповедь** морали ни к чему ни ведет: проповедь никогда еще не создала ни одного героя. Надо дать обществу организацию, которая могла бы научить его членов уважению к общему интересу. **Испорченность нравов** означает лишь раз'единение общественного и частного интереса. Лучший проповедник морали,—это законодатель, сумевший уничтожить такое раз'единение“.

Мы часто встречаем утверждение, что „утилитаризм“ Д. С. Милля, как моральное учение, значительно превосходит этику материалистов 18-го века, так как последние хотели основанием морали сделать личный интерес, тогда как английский философ на первое место выдвигал принцип наибольшего счастья возможно большего числа людей. Читатель видит теперь, что в этом отношении заслуги Д. С. Милля более, чем сомнительны. Счастье возможно большего числа представляет собой только весьма слабую, лишенную революционной окраски, копию „общего интереса“ французских материалистов. Но если это так, то откуда же взялось мнение, видящее в „утилитаризме“ Д. С. Милля удачное видоизменение материалистической морали 18-го века?

Что такое принцип наибольшего счастья возможно большего числа людей? Он является **санкцией** для человеческих поступков. В этом отношении материалистам нечего было бы почерпнуть из знаменитой книги Милля. Но материалисты не удовлетворялись отысканием **санкции.** Перед ними стояла задача разрешения научной проблемы. Каким образом человек, раз он является только ощущением, научается ценить общее благо? Каким чудом забывает он требования своих чувственных ощущений и приходит к целям, ничего общего с последними не имеющим? В области

---

[1] Там же, II, гл. XVI, последнее примечание этой главы.

и в пределах **этой проблемы** материалисты действительно исходным пунктом брали **личный интерес.** Но брать личный интерес в качестве исходного пункта значит только еще раз повторять положение, что человек есть ощущающее существо и только ощущающее существо. Таким образом, для материалистов личный интерес был не моральной заповедью, а только научным фактом [1]).

Гольбах обошел трудность этой проблемы при помощи расплывчатой терминологии. „Когда мы говорим, что интерес является единственной побудительной причиной человеческих поступков,—пишет он,—то этим мы хотим указать на то, что всякий человек по-своему действует для своего счастья, которое он стремится найти в каком-либо видимом или скрытом, действительном или воображаемом предмете и на достижение которого направлены все его поступки [2]). Это означает другими словами, что личный интерес нельзя свести просто к „чувственному ощущению". Но в то же самое время человек для Гольбаха, как для всех материалистов 18-го столетия, только ощущение. Здесь есть логический скачок, и благодаря этому логическому скачку „этика" Гольбаха внушает историкам философии меньше отвращения, чем этика Гельвеция. По мнению Ланге, „этика Гольбаха **серьезна и чиста**" [3]). Геттнер, с своей стороны, усматривает в ней нечто отличное от этики Гельвеция.

Автор книги „О духе" был единственным философом 18-го столетия, осмелившимся затронуть вопрос о **происхождении** нравственных чувств. Он был единственным, осмелившимся выводить их из „чувственного ощущения" людей.

Человек чувствителен к физическому удовольствию и к физическому страданию. Он избегает последнего и стремится к первому. Это постоянное и необходимое стремление носит название **себялюбия.** Это себялюбие нераздельно от человека: оно представляет его главное ощущение. „Из всех чувств это чувство единственное в своем роде; мы обязаны ему всеми нашими желаниями, всеми нашими страстями; последние могут быт только проявлением себялюбия в отношении к тому или другому об'екту"... „Откройте книгу истории и вы найдете там, что в странах, в

[1]) Ч. Дарвин прекрасно понял то, что только изредка понимают философы—моралисты. „Философы... раньше принимали, что мораль основывается на своего рода эгоизме; но вот недавно выдвинут „принцип наибольшего счастья". Было бы, однако, правильнее рассматривать этот последний принцип скорее, как мерило, чем как мотив поведения. „Происхождение видов и половой отбор", нем. изд., Штутгарт, 1875, стр. 154).

[2]) „Сист. природы", Лондон, 1781. I, стр. 268.

[3]) „Истор. материализма", I, стр. 363.

которых определенные добродетели были самым обыкновенным явлением и пользовались наибольшей славой [1]), народы, предававшиеся больше всего любви, были самыми мужественными. „Ибо в этих странах женщины оказывали благосклонность только храбрейшим". У самнитов самая высшая красота была награда за наивысшую воинскую доблесть. В Спарте мудрый Ликург, убежденный в том, что „наслаждение—единственный и всеобщий двигатель человека", сумел сделать из любви рычаг храбрости. Во время больших празднеств, полуобнаженные, молодые, прекрасные лакедемонянки выступали, танцуя в собраниях народа. В своих песнях они оскорбляли трусов и восхваляли храбрых. Только храбрые могли пред'являть требования на благосклонность прекрасного пола. Спартиаты поэтому старались быть храбрыми: **„любовная страсть** воспламеняла в их сердцах **страсть к славе".** Но „мудрыми" учреждениями Ликурга еще не были достигнуты пределы возможного. В самом деле, допустим, что, по примеру девушек, посвященных Изиде или Весте, самые прекрасные лакедемонянки были бы посвящены заслуге, что они выставлялись бы обнаженными на собраниях и отдавались воинам в качестве награды за их храбрость, молодые герои тогда одновременно вкушали бы опьянение любовью и славой: как ни чуждо и странно может показаться, с точки зрения современных нравов, такое законодательство, но оно, конечно, сделало бы спартиатов еще более добродетельными и воинственными, так как „степень добродетели" всегда находится в прямом отношении к степени наслаждения, получаемой в качестве вознаграждения за нее.

Гельвеций говорит о двойном опьянении любовью и славой. Это не следует понимать превратно. В „страсти" жажды славы, все может быть сведено к чувственному ощущению. Мы любим славу, как и богатство, **ради власти,** которую они дают. Но что такое власть? Это—средство заставить других служить нашему счастью. Но, в сущности, счастье может быть сведено к чувственному наслаждению. Человек—только ощущение. Все подобные страсти, как например, страсть к славе, власти, богатству и т. д. являются только **искусственными страстями,** которые можно вывести из физических потребностей. Чтобы лучше понять эту истину, надо всегда помнить, что наши ощущения наслаждения и страдания двоякого рода: **действительные** наслаждения или страдания и **предвидимые.** Я испытываю голод и ощущаю **действительное страдание.** Я предвижу, что умру с голода: я испытываю **предвидимое страдание.** „Когда человек, любящий прекрасных рабынь и красивые картины,

[1]) „О человеке", разд. IV, гл. „О духе", ч. III, гл. XV.

находит клад, он приходит в восторг. И, однако, могут нам возразить, он при этом никогда не испытывает физического наслаждения. Я согласен с этим. Но в этот момент он получает средства для приобретения предметов своих желаний. Это предвидение близкого наслаждения уже составляет наслаждение".

Само собой разумеется, что **предвидение** нисколько не противоречит исходному пункту Гельвеция. Предвидение представляет собой результат **воспоминания**. Если я предвижу, что недостаток пищи причинит мне страдание, это происходит от того, что я уже раньше испытал подобное страдание. Но воспоминание обладает свойством „оказывать на наши органы до известной степени такое же влияние, какое оказывает самое страдание или наслаждение. Очевидно, поэтому, что все впечатления. называемые внутренними страданиями и наслаждениями, точно так же являются физическими ощущениями и что словами **внутреннее и внешнее** можно назвать только такие впечатления, которые вызываются воспоминанием или присутствием определенных предметов".

Предвидение, т.-е. **чувственное** ощущение, заставляет меня оплакивать смерть друга. Своими разговорами он разгонял мою скуку —„это—страдание души, представляющее чисто физическую боль"; он отдал бы свою жизнь и состояние, чтобы избавить меня от смерти и страдания, он всегда старался при помощи всевозможных удовольствий увеличить мои наслаждения. Со смертью моего друга у меня отняты средства к наслаждению, и это вырывает из моих глаз слезы. И копайтесь в глубине сердца и во всех этих чувствах, вы заметите только последствия физического удовольствия и физической боли".

Однако, ваш друг,—можно было бы возразить Гельвецию,— готов был отдать свою жизнь и состояние, чтобы избавить вас от страдания. Следовательно, вы тем самым признаете, что существуют люди, могущие не слушать голоса вашего „чувственного ощущения", ради достижения идеальной цели.

Наш философ не дает прямого ответа на это возражение. Но не трудно понять, что оно не должно было бы его смутить. Какова,—мог бы он спросить,—побудительная причина героических поступков? **Надежда на награду.** При таких поступках идешь навстречу многим опасностям, но чем больше опасность, тем больше и награда. Интерес (чувственное ощущение) подсказывает, что игра стоит свеч. Если так обстоит дело с великими и знаменитыми историческими подвигами, то самопожертвование друга не представляет ничего особенного.

Есть люди, которые любят науку, теряют здоровье над книгами и терпят всевозможные лишения, чтобы только

приобрести знания. Можно было бы сказать, что любовь к науке не имеет ничего общего с физическими наслаждениями, но это утверждение было бы ошибочным. Почему **скряга** отказывает себе сегодня в **самом необходимом?** Потому что он хочет увеличить средства наслаждения на завтра, послезавтра, словом на будущее. Прекрасно. Допустим, что подобное имеет место и с ученым, и мы имеем разрешение загадки. „Скряга желает иметь прекрасный замок, а человек, обладающий талантом,—прекрасную женщину". Если для того, чтобы купить то и другое, необходимы большие богатства и большая слава, то оба эти человека, каждый по своему, будут работать: один для приращения своих богатств, другой для своей славы. Но если с течением времени они состарятся в погоне за деньгами и славой, если они приобретут привычки, отказаться от которых можно только посредством напряжения, на которое они по причине своего возраста станут неспособны, то скряга умрет без своего замка, а талантливый человек без своей возлюбленной [1]).

Всего этого достаточно уже, чтобы вызвать возмущение всех „порядочных людей" всего мира и чтобы понять, как и почему Гельвеций получил свою дурную славу. Но этого достаточно также, чтобы обнаружить слабую сторону его „анализа". Прибавим еще одну цитату к приведенным до сих пор.

„Признавая, что наши страсти имеют своим первоначальным источником способность к чувственному ощущению, следует все-таки полагать, что в состоянии, в котором фактически находятся цивилизованные нации, эти страсти существуют независимо от породивших их причин. Поэтому, исследуя превращение физических страданий и ощущений удовольствия в искусственные, я хочу показать, что в таких страстях, как скупость, честолюбие, гордость, дружба, предмет которых, повидимому, не имеет ни малейшего отношения к чувственному удовольствию, мы все же всегда стремимся избежать физической боли и обрести физическое наслаждение" [2]).

Итак, **никакой наследственности.** По Дарвину, интеллектуальные и моральные свойства человека изменчивы; „и мы имеем все основания думать, что изменения имеют свойство передаваться по наследству" [3]). По Гельвецию, способности человека чрезвычайно изменчивы, но изменения не передаются от одного поколения к другому, так как их основание, способность к чувственному ощущению, остается

---

[1]) „О человеке", разд. II, гл. X.
[2]) „О духе", раз. III, гл. IX.
[3]) „Происхождение человека". Нем. изд., Штутгарт, 1875, стр. 166.

неизменным. Взгляд Гельвеция был достаточно острым, чтобы заметить явление эволюции. Он видит, что „одна и та же порода животных, в зависимости от характера и изобилия пищи, становится сильнее или слабее, развивается или идет назад". Он замечает также, что то же самое применимо и по отношению к **дубам**. „Мы видим маленькие, большие, прямые, изогнутые дубы и ни один из них абсолютно не похож на другие. Отчего это зависит?"—„Может быть, от того, что один из них не получает одинаковой культуры с другим, не находится в одинаковом месте, не подвергается действию одного и того же ветра и не посеян на одинаковой почве?" Это об'яснение совершенно логично. Но Гельвеций не останавливается на этом.

Он задается вопросом: „лежит ли различие разных веществ в их зародышах или в их развитии? Это не вопрос праздного ума. Но обратите внимание на смысл дилеммы: **или** в зародышах, **или** в развитиях. Наш философ даже не подозревает, что история вида может оставить следы в строении зародышей. Но история вида для него, как и для его современников, вовсе не существовала. Он считался только с индивидуумом; он интересуется только индивидуальной „природой"; он наблюдает только **индивидуальное „развитие"**. Нас далеко не удовлетворяют взгляды Дарвина на наследственную передачу нравственных и интеллектуальных „признаков". Они—только первое слово эволюционного естествознания. Но мы хорошо знаем, что к каким бы результатам последнее не привело, оно будет иметь успех лишь при применении диалектического метода к изучению явлений, природа которых по самому существу своему диалектична. Гельвеций остается метафизиком даже тогда, когда его инстинкт толкает его к другой, совершенно противоположной, точке зрения, **диалектической.**

Он признает, что „ничего не знает" о том, лежит ли различие существ исключительно в их (индивидуальном) развитии. Подобная гипотеза кажется ему черезчур смелой. И в самом деле, из нее следовало бы то, что Лукреций, который был хорошо известен „философам"-материалистам, считал величайшим абсурдом:

Ex omnibus rebus
Omne genus nasci posset
Nec fructus idem arboribus constare solerent
Sed muntarentur: ferre omnes omnia possent [1]).

[1]) ... Из каждой вещи могут развиться любые породы.
Деревья приносят не всегда одни и те же плоды, но изменяющиеся; любое может принести любые.

Но когда проблема ограничивается, когда речь идет только об одном виде, о человеке, тогда у Гельвеция нет больше подобных сомнений. Он положительно и с большой уверенностью утверждает, что все „различие" людей лежит в их развитии, а не в их зародышах, не в их наследственности: при своем рождении мы все наделяемся одинаковыми свойствами. Только воспитание делает нас непохожими друг на друга. Мы еще ниже увидим, как эта мысль, хотя без солидного обоснования, оказывается в его руках очень плодотворной. Но он приходит к ней ложным путем, и это происхождение его мысли чувствуется всякий раз, как он пользуется ею и всякий раз, как он пытается ее доказать. Оно показывает, что Дидро был совершенно прав, говоря, что утверждения Гельвеция гораздо сильнее его доказательств. Метафизический метод материализма 18-го столетия постоянно мстит за себя самому смелому и логичному из его последователей.

Мы всегда стремимся к физическому наслаждению и всегда избегаем физического страдания. Важное утверждение. Но как оно доказывается? Гельвеций всегда берет взрослого человека со „страстями", причины которых чрезвычайно многочисленны и сложны, и бесспорно обязаны своим происхождением социальной среде, т.-е. истории вида, и пытается выводить эти „страсти" из чувственных ощущений. То, что возникает независимо от сознания, представляется нам непосредственным временным плодом того же самого сознания. **Привычка** и **инстинкт** принимают форму зрелого размышления, которое вызывает у человека то или иное чувство. В нашем очерке о Гольбахе мы об'ясняли, что эта ошибка была свойствена всем „философам", защищавшим утилитарную мораль. Но у Гельвеция эта ошибка принимает прямо достойные сожаления размеры. В картине, которую рисует нам Гельвеций, зрелое размышление в собственном смысле слова исчезает, уступая место **ряду представлений**, которые все без исключения относятся к „чувственному ощущению". Это ощущение, которое без сомнения является **действенной, очень отдаленной причиной наших нравствеиных привычек**, превращается в **конечную причину наших поступков.** Таким образом, фикция является разрешением проблемы. Но очевидно само собой, что проблему нельзя растворить в кислоте фикции. Более того. Своим „анализом" Гельвеций лишает наши нравственные чувства их специфических свойств и, таким образом, **вычеркивает** тот самый X, неизвестную величину, значение которой он старается определить. Он хочет доказать, что все наши чувства можно вывести из чувственного ощущения; для доказательства этого он изображает человека, всегда гоняющегося за плотскими насла-

жденіями, „за прекрасными рабынями“ и т. д. В самом деле, его утверждение сильнее его доказательства.

После наших раз'яснений нам нет надобности указывать, как это делали Лагарп и многие другие, что Ньютон не для того занимался своими колоссальными вычисленіями, чтобы обладать красивой любовницей. Конечно, нет. Но эта истина не ведет нас ни на шаг вперед ни в науке „о человеке“, ни в истории философии. У науки есть очень много гораздо более важных дел, чем открытие подобных „истин“.

Можно ли серьезно думать, что Гельвецій представлял себе человека только в виде сладострастного рассудочного существа? Достаточно только перелистать его сочинения, чтобы убедиться, что в самом деле этого не было. Гельвецій, например, знал очень хорошо, что существуют люди, которые, „уносясь духом в будущее и заранее наслаждаясь похвалами и уважением потомства“, жертвуют славой и уважением настоящей минуты в отдаленной надежде на большую славу и уважение: люди, которые в общем стремятся к уважению только достойных уважения граждан [1]). Очевидно, эти люди предвидят, что у них не будет много чувственных наслаждений. Гельвецій высказывает даже то мнение, что есть люди, для которых **нет ничего выше справедливости.** И он утверждает, что в воспоминании этих людей идея справедливости тесно связана с идеей счастья; обе эти идеи представляют собой до такой степени единое целое, что их невозможно отдѣлить друг от друга. Люди привыкают вспоминать о них одновременно и „поскольку такая привычка установилась, всегда видят свою гордость в том, чтобы поступать всегда справедливо и добродетельно; не существует ничего, чем они не пожертвовали бы ради этой благородной гордости“ [2]). Чтобы быть справедливыми, эти люди, очевидно, уже не нуждаются в возбуждении в своем уме сладострастных картин. Наш философ высказывает сверх того мнение, что человека делает справедливым и несправедливым воспитание, что власть последнего неограничена, что „моральный человек есть результат воспитания и подражания“ [3]). Он следующим образом высказывается о **механике** наших чувств и силе **ассоциации идей.** „Если, вследствие данной формы правления, я опасаюсь всего со стороны сильных, то я механически начну сам уважать величие в лице иностранного государя, который не имеет надо мной никакой силы. Если я в своем воспоминании ассоцинрую идею добродетели с идеей счастья, то я буду упражнять первую даже в том случае, если она служит причиной гонения. Я

[1]) „О человеке“, разд. IV, гл. VI.
[2]) Там же, разд. IV, гл. X, последнее примечание этой главы.
[3]) Там же, разд. IV, гл. XXII.

прекрасно знаю, что обе эти идеи в будущем отделятся друг от друга, но это может быть делом времени и при том продолжительного“. В заключение он прибавляет, что „в глубоком понимании этих фактов находится разрешение огромного количества неразрешимых без знания этой ассоцнации идей моральных проблем“ [1]).

Но что же означает все это? Кучу противоречій, из которых одно более вопиюще, чем другое. Бесспорно. **Метафизики** часто становятся жертвами подобных противоречій. Противоречие себе на каждом шагу—их профессиональная болезнь, единственное средство для них примирять свое „или-или“. Гельвецій далеко не составляет исключения из этого общего правила. Напротив того, живой и предпримчивый ум, он чаще других платит за ошибки своего метода этой монетой. Следует констатировать эту ошибку и показать, таким образом, преимущества диалектического метода; но не следует думать, что от этих ошибок можно отделаться неуместным моральным негодованием и несколькими бесконечно малыми истинами, которые притом уже стары, как мир.

„Когда его читаешь,—говорит о нашем философе Лагарп,—то замечаешь, что его воображение вдохновляется только блестящими и сладострастными мыслями; и ничего в них не соответствует философскому духу“ [2]). Это должно означать, что Гельвецій только потому говорил о „чувственном ощущении“ и делал его исходным пунктом своих исследований, что он был весьма склонен к чувственным наслаждениям. Существует много рассказов о его любви к „прекрасным метрессам“; эту любовь изображали, как дополнение к его тщеславию. Мы воздержимся от всякой оценки подобных „критических“ приемов. Но нам представляется интересным сравнить в этом отношении Гельвеция и Чернышевского. Великій **русский просветитель** был всем, чем угодно, но он не был ни „изящным“, ни „генеральным откупщиком“, ни „тщеславным“ (никто не обвинял его в подобной слабости), ни любовником „прекрасных рабынь“. И однако, из всех французских философов 18-го столетия, Гельвецій больше всех походит на него. Чернышевскій отличался таким же бесстрашием логики, таким же презрением к сентиментальности, таким же методом, таким же направлением вкуса, подобным же рационалистическим способом доказательства, теми же самыми выводами и примерами, вплоть до самых частных вопросов, для доказательства того

[1]) „О человеке“, разд. VIII, гл. IV.
[2]) „Опровержение книги о Духе“, стр. 5.

или иного своего утверждения [1]). Чем об'ясняется подобное совпадение? Имеем ли мы плагиат со стороны русского писателя? Никто до сих пор не решался бросить Чернышевскому подобное обвинение. Но допустим даже, что оно имеет известное основание. Тогда мы должны были бы сказать, что Чернышевский украл идеи Гельвеция, который, в свою очередь, обязан ими своему сладострастному темпераменту и своему безмерному тщеславию. Что за поразительная ясность мысли? Какая глубокая философия истории человеческой мысли?

Отмечая ошибки Гельвеция, не следует забывать, что он заблуждался именно в том пункте, где это делала вся **идеалистическая** (или лучше сказать **дуалистическая**) философия, боровшаяся с французским материализмом. Спиноза и Лейбниц иногда очень хорошо умели употреблять диалектическое оружие (последний в особенности в „Новых опытах о человеческом понимании"), но тем не менее их общая точка зрения была метафизической. Кроме того, в официальной французской философии 18-го столетия Лейбниц и Спиноза далеко не играли руководящей роли. Тогда господствовало более или менее видоизмененное и разбавленное картезианство. Но у картезианцев не существовало ни малейшего представления о развитии [2]). Беспомощность метода была до известной степени завещанием, которое **материализм** унаследовал от своих дуалистических предшественников. Не следует поэтому обманываться в этом

[1]) Гельвеций рекомендует следовать примеру геометров. „Что делают они, когда перед ними стоит сложная механическая проблема? Они упрощают ее; они высчитывают скорость движущихся тел, отвлекаясь от их плотности от сопротивления окружающих их жидкостей или трения других тел и т. д." („О человеке", разд. IX, гл. I) Почти в тех же выражениях, Чернышевский рекомендует упрощение проблем политической экономии. Гельвеция обвиняли в том, что он оклеветал Сократа и Регула. Но то, что Чернышевский говорит о знаменитом самоубийстве целомудренной Лукреции, не пожелавшей пережить своего позора, поразительно напоминает замечания Гельвеция о героическом пленнике карфагенян. Чернышевский полагал, что политическая экономия, должна, главным образом, заниматься не тем, что есть, но тем, что должно быть. Сравните с тем, что Гельвеций говорит в письме к Монтескье: „Вспомните, что в споре с нами („О принципах Монтескье") в Бреда, я признавал, что эти принципы имеют отношения к фактическим условиям, но что писатель, желающий принести пользу людям, должен скорее заниматься истинными максимами в будущем, лучшем порядке вещей, чем канонизацией подобных принципов, которые становятся опасными с того момента, как ими овладевает предрассудок, чтобы воспользоваться ими и насаждать их". (Ср. Полное собрание сочинений Гельвеция, Париж, 1818 г., стр. 261). К этому характерному примеру можно было бы прибавить много других. Но мы предпочитаем обнаруживать совпадение взглядов обоих этих писателей, отделенных друг от друга почти столетием, лишь постольку, поскольку к этому дает повод наше изложение теории Гельвеция.

[2]) „Декарт,—говорит Флинт,—во многих местах своих сочинений обнаруживает попутно, что он умел ясным и острым взглядом рассматривать

отношении. Если материалисты были неправы, это еще не доказывает, что их противники были правы. Отнюдь нет: их противники ошибались вдвойне, втройне, словом, несравненно больше.

Что говорит нам о происхождении наших нравственных чувств Лагарп, который, без сомнения, не упустил случая направить против Гельвеция все батареи доброй старой философии? Увы, очень немного! Он уверяет, что „все наши страсти непосредственно даны нам **природой**", что они „**принадлежат к нашей природе** (курсив самого Лагарпа), хотя они способны к эксцессам, которые возможны только благодаря испорченности больших обществ"; что „общество находится в естественном состоянии" и „что поэтому Гельвеций совершенно неправ, называя искусственным то, что зависит от естественного и необходимого порядка"; что у человека „есть иное мерило его оценок, чем его собственный интерес" и что „это мерило есть чувство справедливости"; что „наслаждение и страдание могут быть единственными двигателями только низших животных", но что „бог, совесть и законы, соответствующие сознанию того и другого. должны руководить человеком" [1]). Не правда ли, как это глубоко! Теперь все ясно.

Полюбуемся теперь на другого противника нашего „софиста". На этот раз мы имеем дело с человеком 19 столетия. Прочтя в книге „О духе", что общий интерес есть мерило добродетели; что всякое общество считает добродетельными поступки, которые ему полезны и что суждения людей о поступках их ближних изменяются сообразно их интересам, он с победоносной миной выбрасывает следующий набор слов: „Если утверждают, что суждения публики об отдельных поступках имеют право на непогрешимость, поскольку они имеют за собой большинство индивидуумов, то из этого принципа следует ряд выводов, один нелепее другого, например: одно только мнение большинства согласуется с истиной... Истина становится заблуждением, когда она перестает быть мнением большинства и превращается в мнение меньшинства, и наоборот... заблуждение становится истиной, когда оно становится мнением большинства, после того, как долгое время оно было мнением меньшинства [2]). Наивный человек. Его опровержение Гельвеция,

социальные факты. То же самое относится и к Мальбраншу". Но тот же Флинт признает, что „Декарт не имел никакого представления об исторической науке" и что „только со времени упадка картезианства, во Франции начала процветать историческая наука". Ср. „Философия истории во Франции и Германии". Эдинбург и Лондон, 1874, стр. 76—78.

[1]) Опровержение книги „О духе", стр. 57, 61, 63 и 69.

[2]) Новое опровержение книги „О духе", Клермон Ферран, 1817, стр. 46. Способ доказательства анонимного автора напоминает аргументацию очень ученого—„ученого!"—Дамирона. В начале книги о „Духе", Гельвеций

теории которого ему не удалось даже понять, действительно „ново“.

Даже люди, гораздо более крупного калибра, как, например, Ланге, видели в этом учении только апологию „личного интереса“. Считается аксиомой, что учение о морали Адама Смита не имеет ничего общего с этикой французских материалистов. Эти два учения являются взаимными антиподами. Ланге, очень низко оценивавший Гельвеция, с большим уважением отзывается об Адаме Смите, как о моралисте. „Выведение Адамом Смитом морали из симпатии—говорит он,—хотя даже для того времени проведенное недостаточно последовательно, все-таки является вплоть до наших дней одной из самых плодотворных попыток естественного и рационального обоснования морали“. Французский комментатор „Теории нравственных чувств“ Г. Бодрильяр считает учение Смита целительной реакцией „против системы материализма и эгоизма“. Сам Смит питал очень мало „симпатии“ к учению о морали материалистов. Теория Гельвеция, как и теория Мандевилля, должна была ему казаться „**необузданной**“. И. действительно, теория Смита, на первый взгляд, кажется прямо противоположной тому, что мы находим в сочинениях Гельвеция. Читатель, надеемся, не забыл, как последний об'яснял сожаление по поводу потери друга. Прочтем теперь строки, написанные знаменитым англичанином: „Мы испытываем симпатию даже по отношению к мертвым... Мы сожалеем их, потому что они лишены солнечного света, созерцания и общества людей, потому что они заключены в холодную могилу и служат там добычей червей и тления, потому что мир забывает их и они постепенно исчезают из любви, даже почти из воспоминания самых дорогих своих друзей и родственников... Неспособность нашей симпатии помочь им, кажется нам, еще более увеличивает их несчастье...“ и т. д.[1]). Это, конечно, нечто совсем иное. Но присмотримся к этому рассуждению поближе. Что представляет из себя „симпатия“ Адама Смита? „Какую бы степень себялюбия ни предполагать у человека—отвечает он,—в его природе несомненно существуют принципы, вну-

говорит, что человек обязан своим интеллектуальным превосходством по сравнению с животными, между прочим, строению своих конечностей .Вы думаете,—гремит Дамирон,—что лошади, вместе с руками человека был бы также дан его разум? Ничего подобного не произошло бы, она только оказалась бы неспособной жить, как лошадь“. (Материалы к истории философии 18-го столетия). Париж.-1858, I, стр. 406. Один наивный профессор богословия в Петербурге подобным же образом оспаривал теорию Дарвина: „Дарвин говорит: „бросьте курицу в воду, у нее вырастет плавательная перепонка“. Я же утверждаю, что курица просто потонет“.

[1]) „Теория нравственных чувств“. Лондон, 1873 г., стр. 12 и 13. Сочинение это впервые появилось в 1757 году.

шающие ему интерес к судьбе его ближнего и потому делающие необходимым для него самого их счастье, даже если он получает от этого только то удовольствие, что является его соучастником... Слишком обычно сочувствие страданиям других, чтобы подобный факт нуждался в доказательствах. Источник такой чувствительности к страданиям других заключается в присущей нам способности при помощи воображения мысленно ставить себя в их положение, способность, которая дает нам возможность понимать и сочувствовать тому, что они чувствуют“[1]). Подумайте, нет ли кое-какой аналогии этой теории симпатии в сочинениях Гельвеция. В своей книге О человеке“ (разд. II, гл. VII), последний спрашивает себя, что такое гуманный человек? И дает такой ответ: „Тот, в ком вид несчастия ближнего вызывает страдание“. Но откуда проистекает эта способность чувствовать страдание другого? Мы обязаны ей воспоминаниям, приучающим нас отожествлять себя с другим. „Если ребенок усвоил привычку отожествлять себя с несчастными, то, при наличии этой привычки, его тем более будет трогать их несчастье, что он будет испытывать сострадание к их судьбе, ко всему человечеству вообще и к себе самому в частности. Бесчисленное количество разнообразных чувств будут смешиваться с этим первым чувством и из их совокупности составится чувство удовольствия, испытываемое благородной душой, когда она помогает страждущему—чувство, **которое она не всегда в состоянии анализировать**“.

Надо признать, что Смит исходный пункт своих рассуждений —симпатию—рассматривает подобным же образом. Правда, Гельвеций связывает симпатию с другими, менее „симпатичными“ чувствами. По его мнению несчастных поддерживают: „1) чтобы избегнуть физической боли при виде их страданий; 2) чтобы насладиться видом признательности, пробуждающих в нас, по крайней мере, смутную надежду на извлечение пользы в будущем; 3) чтобы совершить акт власти, который всегда нам приятен, так как он постоянно вызывает в нашем уме представление о связанном с этой властью удовольствии; 4) потому что мысль о счастьи при хорошем воспоминании всегда связывается с мыслью об оказанном благодеянии и потому что это последнее, приобретающее нам уважение и благосклонность людей, подобно богатству, может считаться силой или средством освобождения от страданий и получения наслаждений“. Это, конечно, уже не то, что говорит Смит, но это ничего не изменяет в том, что касается симпатии. Но оно показывает, как Гельвеций приходит к результатам, совершенно противопо-

[1]) Цит. соч., стр. 9, 10.

ложным выводам автора „Теории нравственных чувств“. Для последнего чувство симпатии заложено в нашей „природе“, для Гельвеция же в нашей природе есть только „чувственное ощущение“. Он видит себя вынужденным к разложению на части того, чего Смит и не думал касаться. Смит движется вперед в одном направлении. Гельвеций избирает прямо **противоположное**. Нет ничего удивительного, что они все больше расходятся, чтобы в конце концов не встретиться больше.

Без сомнения, Гельвеций совсем не склонен пропускать все наши чувства через симпатию, как один из этапов их развития. В этом отношении он не „односторонний“. Но не следует также думать, что „симпатия“ Смита заставила его совсем отказаться от **утилитарной** точки зрения. Для него, как и для Гельвеция, общественный интерес составляет основание и санкцию морали [1]). Но ему только не приходит в голову выводить эти основания и санкции из первичных элементов человеческой природы. Он не задается вопросом, что составляет основу той „высшей мудрости“, которая управляет системой человеческих наклонностей. Он видит голый **факт** там, где Гельвеций видит уже **процесс развития**. Смит говорит, что „понимание человеческой природы, выводящее все наши страсти и чувства из себялюбия... повидимому, возникало из запутанного неверного представления о системе симпатии“ [2]). Он мог бы сказать, что эта система пытается раскрыть **происхождение** наших страстей и чувств, тогда как он сам удовлетворяется более или менее хорошим **описанием** их [3]).

Противоречия, в которых запутывается Гельвеций, как мы уже неоднократно отмечали, являются следствием его метафизического метода. У него, кроме того, можно встретить много противоречий, вызываемых тем, что он часто ограничивал свою **теоретическую точку зрения**, чтобы тем легче выдвинуть на первый план определенные практические цели. Между прочим, это видно на примере „оклеветанного“ нашим автором Регула.

---

[1]) „Мы любим нашу родину не только потому, что она составляет часть большого общества человеческого рода; мы любим ее ради нее самой и независимо от всяких иных соображений. Высшая мудрость, управляющая системой человеческих наклонностей, как и всех других составных частей природы, должна заключаться в признании того, что интерес большого человеческого общества обеспечивается тогда, когда главное внимание каждого индивидуума будет обращено на ту особенную часть этого общества, которая больше всего соответствует его способностям и его разуму“. Стр. 203 и 204 уже цитированного английского издания.

[2]) Там же, стр. 281.

[3]) „О духе“, ч. III, гл. XXII.

Он доказывает, что, будучи полководцем и считаясь с правами древних римлян, Регул не мог поступить иначе, чем он поступил, даже если бы он преследовал только свой личный интерес. Это и есть „оклеветание“, против которого возражал Жан-Жак. Но Гельвеций совсем не хотел сказать, что Регул **действительно** преследовал только свой интерес. **„Поведение Регула было, без сомнения, следствием бурного энтузиазма, который вел его к добродетели“**. Но что он хотел в таком случае сказать своим „оклеветанием“? Он хотел показать, что „подобный энтузиазм мог загореться только в Риме“. В высшей степени „совершенное“ законодательство этой республики умело самым тесным образом связывать личный интерес своих граждан с интересами государства [1]). Отсюда героизм древних римлян. **Практический вывод: надо только уметь поступать теперь так-же, и мы увидим появление столь же героических людей,** как **Регул.** Гельвеций показывает только одну сторону медали, желая фиксировать на ней внимание своих читателей. Но это не доказывает, что он забывал о влиянии привычки, ассоциации идей, „симпатии“, „энтузиазме“, благородной гордости и т. д. и т. д. Совсем нет. Он не только умел отыскивать всегда нити, связывающие это влияние с личным интересом, „чувственным ощущением“, но и старался в то же время вскрыть их, так как он никогда не забывал, что причина лежит в метафизическом характере материализма его эпохи; за ним остается заслуга, что он вывел все следствия, вытекавшие из его основного принципа.

То же преобладание **практических стремлений** об'ясняет его легкое отношение к вопросу, рождаются ли все люди с одинаковыми способностями. Он не сумел даже правильно поставить этот вопрос. Но что хотел он сказать, затрагивая этот вопрос? Это очень хорошо понял Гримм, совсем не бывший мастером в области теории. В своей „Переписке“ (ноябрь, 1773 г.), он говорит о книге „О человеке“: „**ее** главная цель показать, что гений добродетели, таланты, которым нации обязаны своим величием и счастьем, не являются результатом ни различного питания, ни различ-

---

[1]) Это очень просто и, однако, повидимому, это трудно понять. „Во всяком случае, добродетель выгодна“,—говорит Гекели,—но все-таки вызывает зависть человек, которому пути добродетели всегда кажутся приятными. Высчитывание наибольшего счастья совсем не так легко, как установление правила, что дважды два-четыре; в конце-концов, нравственный закон имеет своим основанием инстинктивное представление“. („Юм. Его жизнь и философия“, перевод Г. Компере, Париж, 1880 г., стр 281, 284). Если знаменитый английский естествоиспытатель думает подобными соображениями ниспровергнуть материалистическую мораль 18-го столетия, то он очень ошибается и забывает своего учителя Дарвина. Впрочем он, очевидно, имеет в виду только эпигонов, в роде Бентама и Д. С. Милля. В этом случае он прав.

ных темпераментов, ни органов пяти чувств, на которые закон и управление не оказывают никакого влияния, но представляют собою результат воспитания, по отношению к которому законы и правительство все могут“ [1]). Нетрудно понять, какое **практическое значение** мог иметь подобный взгляд в эпоху революционного брожения.

Если человек представляет собой только машину, приводимую в движение „чувственным ощущением“, которая вынуждена делать все, что делает это ощущение, то роль **„Свободной воли“** в истории народа, как и в жизни индивидуума, равна нулю. Если „чувственное ощущение“ составляет принцип волеиз'явлений, потребностей, страстей, общественности, мыслей, суждений и поступков людей, то ключа к историческим судьбам человеческого рода следует искать не в людях и не в их „природе“; если у всех людей одинаковые душевные свойства, то мнимые особенности расы и национального характера, само собой разумеется, ничего не могут об'яснить в современных или прежних условиях той или другой расы. Эти три логически неизбежных вывода уже составляют очень важные **пролегомены** (предпосылки) к философии истории.

Согласно Гельвецию, у всех народов, находящихся в **одинаковом положении,** имеются **одинаковые законы, одинаковый дух, одинаковые страсти.** В силу этого **„у индийцев мы находим нравы древних германцев“**; в силу этого **„Азия, населяемая по большей части малайцами, управляется нашими древними феодальными законами“, в силу этого „фетишизм не только был первой религией, но культ его, еще до нашего времени сохранившийся почти во всей Африке, некогда имел всеобщее распространение“**; в силу той же самой причины, **мифология греков имела** много сходных черт с мифологией **кельтов:** по той же причине, наконец, у самых различных народов часто встречаются одинаковые поговорки. Вообще

[1]) Гольбах не разделял этого мнения Гельвеция, которого он, впрочем, называет **„знаменитым моралистом“.** По его мнению, „ошибочно думать, что воспитание может сделать из человека все; оно может только употребить материал, даваемый природой; оно может только с успехом сеять на почве, предоставляемой ему природой“. (Ср. „Всеобщ. мораль“, разд. V, гл. III; ср также это же произведение, разд. I, г. IV). Гольбах не спрашивает также, какую роль играет **общество** в образовании того, что он называет природой индивидуума. Впрочем, сам Гельвеций знал, что его взгляд не может быть, строго говоря, доказан. Он думал только, что можно по меньшей мере утверждать, „что это влияние (т.-е. влияние организации в среднем хорошо устроенного человека, на его ум), столь незначительно, что его можно считать ничтожной величиной, которой можно пренебречь при алгебраических расчетах и что то, что до сих пор приписывали влиянию физических свойств и чего не могли об'яснить этой причиной, вполне об'ясняется нравственными причинами“ (т.-е. влиянием социальной среды Г. П.). **Чернышевский** почти в тех же самых выражениях говорит о влиянии расы на исторические судьбы народов.

существует поразительная аналогия в учреждениях, духе и вере примитивных народов. Народы подобно индивидуумам, гораздо **больше,** чем это **часто кажется,** походят друг на друга,

Интерес, **потребности**—это самые важные, единственные учителя человеческого рода. Почему голод является обычной причиной человеческих поступков? Потому, что из всех потребностей он чаще всего повторяющаяся, самая настоятельная, больше всего дающая себя знать. Голод обостряет ум животных; он принуждает нас – людей—к упражнению наших способностей;—хотя мы и воображаем, что мы во много раз превосходим животных. Он научает дикаря сгибать лук, плести сети, ставить капканы для своей жертвы. „Равным образом, голод у всех культурных народов приводит в движение всех граждан, научая их обрабатывать землю, обучая ремеслу и выполнению различных должностей“. Ему человечество обязано искусством делать землю плодородной и выковывать плуги, подобно тому, как искусством строить и одеваться оно обязано потребности защищаться от суровости погоды. Без потребностей человек не имел бы стимула к действию. „Одна из главных причин невежества и лености африканцев – плодородие населяемой ими части земного шара; они почти без всякой культуры удовлетворяют все свои потребности. Африканец не имеет интереса в том, чтобы думать. Поэтому он очень мало думает. То же самое можно сказать о караибе. Если он менее прилежен, чем дикари Северной Америки, то причина этого заключается в том, что последние нуждаются в большем прилежании“. Потребность есть точное мерило напряжения человеческого духа. Обитатели Камчатки в некоторых отношениях отличаются беспримерною глупостью; в других они отличаются поразительною ловкостью. В умении изготовлять одежду... они превосходят европейцев. Почему? Потому, что они живут в таких областях земли, которые отличаются особенной суровостью климата и в которых потребность в одежде обычно дает себя чувствовать больше всего. А обычная потребность всегда наиболее действенная“ [1]).

Но если мы „искусством обрабатывать землю обязаны“ потребности, то это искусство, однажды открытое и совершенствуемое, начинает оказывать большое, решающее влияние на наши учреждения, наши мысли и чувства. Житель лесов, голый человек, не знающий речи, может, конечно,

[1]) Это приводит нас к вопросу о влиянии климата. Но читатель видит, что здесь говорится не о **непосредственном влиянии** климата на нравственность людей, о котором говорит Монтескье. По мнению Гельвеция, это влияние сказывается при посредстве искусств, т.-е. благодаря более или менее быстрому развитию производительных сил. Это две совершенно различные точки зрения.

составить себе ясное и отчетливое представление о силе или слабости, но не о справедливости и законности". **Эти представления предполагают общество; они изменяются вместе с интересами общества.** Почему в Спарте разрешалось воровство? Почему там наказывали захваченных на месте воров только за неумелость? Что может быть более странного, чем подобный обычай? „Если вспомнить, однако, о законах Ликурга и о презрении, с которым относились к золоту и серебру в республике, где законы признавали только тяжелые и ломкие железные деньги, то станет понятно, что единственно возможными были кражи кур и овощей. Совершаемые всегда с ловкостью и часто упорно отрицаемые, подобные кражи приучали лакедемонян к мужеству и бдительности. Закон, разрешающий воровство, мог быть полезен этому народу"... Иначе относились к этому скифы. Они считали кражу самым большим преступлением. Их образ жизни делал для них неизбежным такой взгляд. „Их рассеянные стада бродили по равнинам. Как легко было их ограбить. И какой получился бы беспорядок, если бы подобные кражи терпелись. Поэтому и у них, употребляя выражение Аристотеля, закон был сделан охранителем стад". „Народы, у которых все богатство составляли стада, не нуждались в **частиои собственности на землю;** она появляется впервые у земледельцев, для которых она является почти абсолютной необходимостью. Дикие народы, бродящие по лесам, знают только временные и случайные союзы между мужчиной и женщиной. Оседлые и земледельческие народы вводят **нерасторжимый брак**". „В то время, как муж делает землю плодородной, обрабатывая пашню, жена кормит домашнюю птицу, поит скот, стрижет овец, заботится о домашнем хозяйстве и скотном дворе; приготовляет пищу супругу, детям и слугам". Поэтому здесь нерасторжимость брака, не будучи вовсе тяжелым игом для супругов, представляет для них, напротив, большую пользу. Законы, упорядочивающие брак в католических странах, основаны на этих отношениях. Они поэтому приспособлены только к интересам и профессии **сельских работников.** С другой стороны, они служили большой помехой для людей других профессий, в особенности для **„сильных", „богатых"** и **„праздных"**, которые видели в любви не средство удовлетворения реальных, очень настоятельных потребностей, а развлечение, **средство против скуки.** Картина семейных нравов паразитических классов общества, нарисованная графом Львом Толстым в его „Крейцеровой сонате", а до него Фурье, напоминает в главных чертах то, что говорил о браке и любви у **„праздных"** Гельвеций.

Характер занимающегося земледелием народа по необходимости отличается от характера кочевого народа. „В каждой стране имеется определенное количество об'ектов, которые воспитание предоставляет всем одинаково, и однообразное впечатление от этих предметов порождает в гражданах то согласие в мыслях и чувствах, которое называют национальным духом и национальным характером. Но не трудно понять, что эти „об'екты", влияние которых имеет столь решающее значение при воспитании, не одинаковы у народов, живущих в столь различных условиях, как, например, **земледелие и охота.** Столь же очевидно, что характер народа изменчив. Французов считают **веселыми.** Но они не всегда были таковыми. Император Юлиан говорил о парижанах: „я люблю их, потому что их характер, как и мой, строг и серьезен" [1]). Но смотрите на римлян. Сколько силы, добродетели, любви к свободе, сколько ненависти к рабству в эпоху республики! И сколько слабости, трусости и подлости со времени возвышения цезарей! Эта подлость невыносима даже для Тиверия. Кроме того, характер народа изменяется не только вместе с историческими событиями; но вместе с тем не одинаков **в различных профессиях.** Вкусы и привычки воинов не одинаковы со вкусом и привычками жрецов, вкусы и привычки „праздных" людей не одинаковы с **вкусами и привычками** землепашцев и ремесленников. Все эти различия зависят от воспитания. Воспитание делает из женщины подчиненное мужчине существо. И это подчинение не во всех сословиях выступает одинаково. Государыни („женщины" вроде Елизаветы, Екатерины II и т. д. [2]) не уступают в гениальности мужчинам. То же самое относится и к придворным дамам. „Они отличаются таким же умом, как и их мужья". Причина этого заключается в том, что, при всем различии обоих этих общественных групп, оба пола у них **„получают одинаково плохое воспитание".**

Различные представления о красоте получаются благодаря впечатлениям детства. „Если меня особенно восхищает образ какой-нибудь определенной женщины, он в моем воспитании запечатлевается, как образец красоты, и я буду

[1]) Что касается современных ему французов, то Гельвеций замечает, что французская нация не может быть счастливой, ибо „несчастливые времена заставили государей наложить на страну значительные налоги, так что класс земледельцев, составляющий две трети нации, живет в нужде, а нужда никогда не бывает веселой". Он высмеивает манеру описания национального характера. „Нет в общем ничего более смехотворного и неверного, чем картины, рисующие характер различных народов. Одни рисуют свои нации по образцу современного им общества и, соответственно этому, изображают ее печальной, веселой, грубой, умной. Другие копируют то, что писали до них тысячи писателей; они никогда не пытались исследовать изменений, которые неизбежно вызывали в характере нации изменения правительства и нравов". „О духе", ч. III, гл. XXX.

[2]) Екатерине II удалось ввести в заблуждение Гельвеция, как и многих других. Он всегда отзывается о ней с большим восхищением. Он был убежден, что северная Мессалина напала на **Польшу** в интересах **терпимости.**

судить о других женщинах по более или менее близкому сходству их с этим образцом. Отсюда разнообразие вкусов". „Итак, это дело привычки. Но так как привычки всякого народа не всегда остаются одинаковыми, то изменяются его вкусы и его мнение о красоте предметов природы и искусства [1]). Почему нам не нравятся средневековые романы? Почему манера Корнеля, при жизни знаменитого поэта, нравилась больше, чем в настоящее время? (разумеется, речь идет об эпохе Гельвеция Г. П.). Потому, „что тогда было время Лиги и Фронды, время беспорядков, когда еще разгоряченные огнем мятежа умы смелее и лучше могли судить о смелых чувствах и были более восприимчивы к честолюбию; потому что характер, который дает своим героям Корнель, планы, которыми было занято их честолюбие, более соответствовали духу его века, чем современности, когда встречается очень мало героев и честолюбивых людей, когда вслед за многими бурями наступил счастливый покой и когда повсюду потух вулкан мятежа".

Чтобы лучше понять взгляды Гельвеция на роль **„интереса"** в истории человечества, мы остановимся еще немного на придуманной им **Робинзонаде**. Его Робинзон—это „несколько семейств, удалившихся на остров". Их первой заботой является постройка хижин и возделывание почвы, необходимой для их существования. Если их остров имеет больше годной для обработки земли, чем необходимо для этих первых колонистов, то они все будут почти одинаково богаты; **более богатыми** среди них будут те, у которых более сильные руки и больше энергии в работе. **Их интересы, следовательно, не очень сложны,** и „поэтому для них достаточно будет немногих законов". Если они увидят себя вынужденными избрать вождя, то этот вождь все же останется земледельцем, как и остальные члены колонии. „Единственное преимущество, которое могло бы быть ему представлено, это выбор для себя полевого участка. **Во всех других отношениях он не будет пользоваться никакой властью**".

Но постепенно население нашего острова увеличивается [2]); оно становится очень плотным; истощается запас свободной и могущей быть занятой земли. Что остается делать тем остальным, кто не имеет никакой земельной собственности? Если оставить в стороне воровство, грабеж или переселение, то им придется найти себе прибежище в **изобретениях. Тот из них,**

[1]) То, что Гельвеций говорит о наших суждениях о красоте, содержит до известной степени зародыш эстетической теории Чернышевского. Но только зародыш. Анализ русского писателя идет в этой области гораздо дальше и ведет к гораздо более важным результатам.

[2]) Мимохо .ом отметим, что Гольбах подходил к „размножению граждан" прямо с противоположной точки зрения. Для него оно означало только увеличение силы и богатства государства. В этом он был согласен с большинством писателей 18-го столетия.

кому удастся изобрести новый предмет потребления или роскоши, находящей сколько-нибудь широкое распространение, будет жить обменом своего продукта на продукты земледельцев и других ремесленников. Возможно, что он станет основателем мануфактуры, которую он „сооружает на приятном и удобном месте, обыкновенно на берегах реки, рукава которой простираются далеко в глубь страны, благодаря чему облегчается перевозка его товаров". Конечно, он не остается единственным промышленником на своем острове. **Продолжающееся размножение жителей** приведет к изобретению других предметов роскоши или потребления, и возникнут новые мануфактуры. Несколько мануфактур образуют сперва местечко, а потом значительный город. „Этот город скоро будут заселять самые богатые граждане, так как прибыли от торговли всегда огромны, если немногочисленные купцы имеют мало конкурентов". Богатые земледельцы покидают свои поместья, чтобы, по крайней мере, несколько месяцев в году жить в городе. Бедные следуют за ними, в надежде легче найти себе там пропитание. Словом, наш город превращается в **столицу**.

Итак, мы имеем богатых и бедных предпринимателей и простых рабочих. Первоначальное равенство исчезло. Теперь наш народ об'единяет под одним и тем же именем **„бесчисленное количество различных народов, интересы которых более или менее противоположны". Сколько классов, столько и наций.** И этот процесс образования классов с различными и даже противоположными интересами неизбежен в истории народов. Он происходит более или менее быстро, но все-таки происходит и всегда будет происходить. „Необходимо, чтобы более прилежный больше зарабатывал, чтобы экономный больше сберегал и чтобы приобретал к уже приобретенным богатствам новые. Сверх того, бывают наследники, получающие большие наследства. Существуют купцы, нагружающие большое количество товаров на свои корабли и зарабатывающие этим большие средства, потому что во всякой торговле деньги притягивают деньги. Их неравное распределение есть поэтому необходимое следствие введения их в государстве".

Но это необходимое следствие влечет за собой свои, не менее необходимые, последствия. Те, которые ничего не имеют,—а число их постепенно увеличивается,—благодаря размножению граждан, начинают все больше конкурировать между собою для того, чтобы найти себе занятие. **Они все более урезывают жизненные свои потребности.** Вследствие этого, неравенство все больше увеличивается; нужда все больше распространяется: **„бедный продает, богатый покупает"**, и число собственников становится чрезвычайно ничтожным. **Затем законы становятся все более строгими.** Мягкие законы годятся,

чтобы управлять народом собственников. „У германцев, галлов и скандинавов законы, каравшие за различные проступки, устанавливали только более или менее высокие штрафы". Дело изменилось, когда **неимущие** стали огромным большинством нации. Тот, кто ничего не имеет, не может отвечать своим состоянием, его приходится наказывать лично: отсюда **телесные наказания**. Чем больше бедных, тем больше происходит краж, грабежей и преступлений. Приходится прибегать к **силе**, чтобы бороться с ними. Человек, не имеющий собственности, легко меняет свое местопребывание. Поэтому виновный легко может ускользнуть от наказания. Стало необходимо поэтому арестовывать граждан с соблюдением лишь немногих формальностей, часто по первому подозрению. „Но **арест** уже есть наказание при помощи насилия, которое скоро начинает распространяться даже на имущих и заменяет свободу рабством". Телесные наказания, в свою очередь, сперва применявшиеся только по отношению к бедным, потом получают распространение и на имущих. „Все граждане начинают управлять затем кровавыми законами. Все соединяется для того, чтобы ввести их в жизнь".

Увеличение числа граждан приводит к возникновению **представительного** правления, так как все граждане не могут уже собраться в одном месте для обсуждения общественных дел. Пока граждане еще почти равны между собой, их представители принимают законы, **согласные с общественным мнением**. Но в той мере, в какой исчезает первоначальное равенство, в той мере, в какой усложняются интересы граждан, **представители начинают отделять свой интерес от интереса тех, кого они представляют; они становятся независимыми от своих доверителей, они постепенно приобретают власть, равную власти всей нации**. „Разве не ясно, что в большой населенной стране разделение интересов управляемых всегда должно давать правящим средства приобретать авторитет, который естественная любовь человека к власти делает всегда предметом их желаний. Действительно, с одной стороны, собственники, занятые исключительно своим имуществом, „**перестают быть гражданами**"; с другой стороны, люди без собственности являются для них врагами, которых тиран или тираны могут по своему усмотрению вооружать против собственников. Таким путем, „умственная ленность" у доверителей и деятельное стремление к власти у уполномоченных производят огромное изменение в государстве. Все благоприятствует в надлежащий момент честолюбию". **Свобода** умирает, перспективы **деспотизма** расширяются все больше и больше. Так, **размножение граждан** приводит к возникновению представительного правления. Противоречие их **интересов** ведет к господству произвола.

В одном месте своей книги „О человеке", с которой мы,

главным образом, имели дело в предыдущем изложении, Гельвеций говорит, что он следует в своих выводах **за опытом** и **Ксенофонтом**. Это очень характерные слова. Подобно Гольбаху и другим „философам" своего времени, он довольно ясно видел роль классовой борьбы в истории. Но в оценке последней он не пошел дальше „Ксенофонта", т.-е. **писателей древности**. По его мнению, классовая борьба всегда порождает **тиранию** и **ничего, кроме тирании**. Для него люди „**без собственности**" только опасное оружие в руках честолюбивых богачей; они могут и стремятся только к тому, чтобы продать себя каждому, „**кто захочет их купить**". Он имеет в виду здесь не современный пролетариат, но античный и, в частности, **римский**. В соответствии с этим, социальное движение представляет для него только **безысходный круг**. „Допустим, что какой-нибудь человек разбогател вследствие торговли и присоединил к своему состоянию большое число мелких. От этого уменьшилось число собственников и вместе с тем тех, чьи интересы самым тесным образом связаны с национальным интересом, но зато увеличилось число людей без собственности, не заинтересованных в общественных делах. Но если подобные люди постоянно находятся на службе у тех, кто их оплачивает, то как же можно себе представить, чтобы могущественный никогда не воспользовался ими, для подчинения себе своих сограждан. Это необходимое последствие слишком сильного размножения людей в государстве. Таков круг, который до сих пор все признавали, но который проделало очень большое количество различных правительств".

Гельвеций совсем не относится к англичанам с таким недоверием, как Гольбах. Он находит, впрочем, что социальные и политические условия Великобритании во многом оставляют желать лучшего, но он уважал в ней самую просвещенную и свободную страну в мире. Впрочем, он считал эту, столь симпатичную ему, английскую свободу не очень прочной. Он думал, что зашедшее в Англии очень далеко различие интересов рано или поздно приведет там к неизбежному следствию—появлению **деспотизма**. Приходится признать, что, по крайней мере, история Ирландии не слишком опровергала его предсказания.

Взгляды нашего философа по вопросу о размножении людей еще раз доказывают, как мало оригинального было в учении Мальтуса. Мы не будем здесь критиковать эти взгляды, как и его взгляды по истории первобытной собственности и семьи. Нам достаточно было отметить общую историко-философскую точку зрения Гельвеция [1]. Но чтобы

[1]) Мимоходом отметим, что Гольбах подходил к „размножению граждан" прямо с противоположной точки зрения. Для него оно означало только увеличение силы и богатства государства. В этом он был согласен с большинством писателей 18-го столетия.

покончить с ее характеристикой, мы должны еще рассмотреть несколько других последствий „размножения граждан“ или, правильнее выражаясь, постоянно и неизбежно растущего неравенства состояний.

Для общества нет ничего более опасного, чем **люди без собственности.** Для предпринимателей нет ничего более выгодного, чем такие люди, ибо никто лучше таких людей не может служить их интересам. „Чем больше бедных, тем меньше предприниматели платят за их труд“. Но предприниматели представляют теперь в „торговой стране“ действительную власть. Общественный интерес жертвуется в угоду их „частному интересу“, являющемуся рычагом их поступков и критерием для их суждения. Мы видим это во всяком обществе со сложными и противоположными интересами. Оно распадается на мелкие общества, которые судят о добродетели, уме и заслугах граждан с точки зрения своих особых интересов. В конце-концов **интерес могущественных** больше всего командуют над нацией и к голосу их больше всего прислушиваются.

Мы знаем уже, что порча нравов повсюду наступает там, где **частный интерес** отделяется от общественного. Все растущее неравенство состояний должно поэтому **порождать и увеличивать** порчу нравов. Это и случается в действительности. Деньги, которые содействуют прогрессу неравенства, в то же время вызывают вырождение **добродетели.** В стране, „где деньги не имеют курса“, нация является единственным справедливым распределителем вознаграждения. „Всеобщее уважение и дар общественной признательности могут быть там воздаваемы только полезным для нации идеям и поступкам, и поэтому каждый гражданин оказывается там вынужденным к добродетели“. В странах, где деньги имеют курс, их владелец может давать их тому лицу или тем лицам, которые ему доставляют больше всего наслаждений, и это обыкновенно и случается. Вследствие этого, награды часто назначаются за поступки, которые полезны лично для богатых, но вредны для общества. Награды, даваемые **пороку,** порождают порочных людей, а любовь к деньгам, заглушающая всякий раз всякую патриотическую добродетель, порождает только низкие характеры, обманщиков и интриганов. „Любовь к богатству никак не может распространиться на все классы граждан, без того, чтобы не внушить правящей группе стремление к воровству и злоупотреблениям. Затем начинают хвататься за сооружение гавани, за вооружение, за торговые компании, за какую-нибудь предпринимаемую, как любят выражаться, ради чести нации войну, словом, за всякий предлог к грабежу. Затем в государстве одновременно начинают выступать все пороки, порождения алчности, заражают по

очереди все его члены и, наконец, низвергают его в пропасть.

Гольбах, как мы это уже показали в посвященном ему очерке, считал любовь к богатству матерью всех пороков и гибелью для нации. Но у Гольбаха мы встречаем только **декламации** там, где Гельвеций пытается проникнуть в законы социального развития. Гольбах метал громы против „роскоши“; Гельвеций замечает, что роскошь является только следствием неравного распределения богатств. Гольбах требовал от законодателей борьбы с пристрастием к роскоши; Гельвеций находил, что подобная борьба не только бесполезна, но даже вредна для общества. Во-первых, законы против роскоши, которые всегда легко обойти, представляют собой слишком резкое нападение на право собственности, „самое **священное из прав**“; во-вторых, для того, чтобы уничтожить роскошь, „**надо изгнать деньги**“; „к тому же ни один государь не сможет составить подобного плана ,и даже если это предположить, то он не нашел бы нации, которая бы исполнила его желание. Осуществление подобного плана было бы полной гибелью нации.

Роскошь существует только там, где состояния крайне неравны. В государстве, где среди граждан господствует приблизительное равенство состояний, не может существовать **роскоши,** какой бы степени зажиточности они не достигали или, вернее, в таком государстве роскошь будет не несчастьем, но крупным общественным благом. Но поскольку богатства распределены крайне неравномерно, изгнание роскоши будет означать прекращение производства множества предметов и вследствие этого **безработицу большого количества** бедняков. Конечный результат, следовательно, будет прямо противоположен тому, чего хотели достичь. „Негодование, направляемое большинством моралистов против роскоши, есть результат невежества“, заключает Гельвеций [1]).

Итак, мы имеем постоянный закон социального развития. От бедности народ приходит к богатству, от богатства к неравному распределению богатства, к порче нравов, к роскоши, к порокам; отсюда он приходит к деспотизму, а от деспотизма **к гибели.** „Закон жизни, который, развиваясь в величественном дубе, поднимает вверх его ростки, распускает его ветви, утолщает его ствол и дает ему господство над лесами, является вместе с тем законом его гибели“. И „при существующей форме правительства“ народы не

[1]) Так выражается он в книге „О человеке“. В книге „О духе“ Гельвеций высказывает свое мнение в неясной форме, но он и там дает понять, что вопрос о роскоши не так легко разрешить, как предполагают „моралисты“. Дидро говорил, что место, относящееся к роскоши, принадлежит к лучшим в книге. Ср. его сочинения, т. I, ч. I, в книге „О духе“.

могут покинуть этого столь опасного пути развития. Для них даже опасно **замедлять свои шаги** на этом пути... Застой будет означать неисчислимое бедствие, может-быть прекращение жизни.

„Количество и, в особенности, характер мануфактур всякой страны зависит от богатств этой страны и способа их распределения. Если, большинство граждан будет обладать средним достатком, тогда для того, чтобы все были одеты, потребуется материя среднего качества; потому там возникает большое количество предприятий, производящих **не слишком тонкие и не слишком грубые** мануфактуры. Если, напротив, большинство граждан бедно, то будут существовать только предприятия, заботящиеся о потребности богатого класса, и будут производить только богатые, блестящие и не очень прочные материи. Так, при всякой форме правления все явления зависят друг от друга".

Одной из важнейших отраслей современной промышленности является производство хлопчато-бумажных материй. Эти материи предназначаются не для богатых потребителей. Взгляд Гельвеция, таким образом, не совпадает с действительностью[1]). Но, тем не менее, остается верным, что при всякой форме правления все явления зависят друг от друга. Мы уже видели много примеров этого, и мы приведем еще один только пример.

Потребности научают людей обрабатывать почву, потребности вызывают появление искусств и наук. Потребности же ведут к их застою или движению их вперед в том или ином направлении. Но, поскольку образуется значительное неравенство состояний, мы видим возникновение множества искусств для наслаждения, цель которых развлекать богатых и избавлять их от скуки. Интерес никогда не перестает быть единственным великим учителем человеческого рода. Как же может быть иначе? Не следует забывать, что „всякое сравнение предметов между собой предполагает внимание, всякое внимание предполагает усилие, а всякое усилие — мотив к его применению". Бесспорно, интересы всякого общества требуют содействия образованию. Но так как награды, которые даются людям за заслуги, не всегда являются уделом тех, кто служит интересам могущественных лиц, то не трудно понять, почему науки, искусства и литература принимают направление, согласное с интересом этих последних. Почему бы наукам и искусствам не было сверкать величайшим блеском в такой стране, как Греция,

---

1) Гельвеций знает общества, в которых „деньги имеют курс", и другие, в которых этого нет. Но как здесь, так и там продукты для него всегда принимают **форму товаров**. Это кажется ему столь же **естественным**, как частная собственность. Вообще, его экономические воззрения оставляют желать многого. Даже наиболее обоснованные и зрелые из них не возвышаются над экономическими воззрениями Д. Юма.

где их всегда почитали? Почему Италия так изобиловала ораторами? Обязана ли она этим влиянию климата, как утверждает слабоумие некоторых академических педантов? Неопровержимый ответ заключается в том факте, что Рим одновременно потерял и свое красноречие, и свою свободу. „Попробуйте выяснить, на чем основывались упреки в варварстве и глупости, которые делали всегда народам Востока греки, римляне и все европейцы, и вы найдете, что восточные нации считались у всех образованных народов Европы варварами и глупцами, предметом презрения свободных наций и потомства, потому что под словом ум эти восточные народы понимали только отдельные, не связанные между собою, идеи, бывшие для них полезными, и потому что деспотизм почти всей Азии запретил изучение морали, метафизики, юриспруденции и политики, словом, почти всех интересующих человечество наук". Если, как выше было сказано, все народы, находящиеся в одинаковом положении, имеют одинаковые законы, одинаковый дух и одинаковые наклонности, то это следует приписать влиянию одинаковых интересов. Комбинация интересов определяет ход развития человеческого духа.

Интерес государства, как и частных лиц, как и всех человеческих дел, испытывает тысячи превращений. Одни и те же законы, обычаи и поступки бывают то полезны, то вредны одному и тому же народу. Из этого следует, что одни и те же законы то принимаются, то отвергаются, что одни и те же поступки называются то добродетельными, то порочными; „утверждение, которое нельзя отвергнуть, не признав, что могут быть действия, которые одновременно полезны и вредны для государства, не подрывая этим основ всякого законодательства и всякого общества". У многих диких народов существует обычай убивать стариков. На первый взгляд кажется, что не может быть ничего отвратительнее этого обычая. Но стоит только немного подумать, и придется признать, что эти народы в их положении вынуждены считать убийство стариков добродетельным поступком, что любовь к своим старым и одряхлевшим родителям должна заставлять юношей поступать таким образом. Дикарям не хватает средств существования. Старики не в состоянии добывать их себе охотой, так как последняя требует большой физической силы. Им поэтому приходится или умирать медленной и тяжелой смертью, или ложиться бременем на своих детей, или на все общество, которое, вследствие своей бедности, не в состоянии нести такое бремя. Поэтому лучше прекращать эти страдания быстрым и неизбежным убийством родителей. Такова причина этого отвратительного обычая; поэтому кочевой народ, которого охота и недостаток средств существования шесть

месяцев в году удерживают в непроходимых лесах, видит себя, так сказать, вынужденным к этому варварству; таким образом, в этих странах убийство родителей вытекает и совершается на основании того же самого принципа гуманности, который заставляет нас относиться к нему с содроганием.

Гольбах спрашивает себя, почему положительные законы народов так часто находятся в противоречии с законами „природы“ и „справедливости“. Он имеет наготове простой ответ. „Превратные законы,—говорит он,—являются следствием или испорченности нравов, или ошибок общества или тирании, заставляющей природу склоняться перед своим авторитетом“ [1]).

Гельвеций не удовлетворяется подобным ответом. Он ищет „действительную. или, по крайней мере, кажущуюся пользу“ в качестве причины законов и обычаев, которую так легко находят в „испорченности“ или „заблуждениях“. „Какими бы глупыми не считать народы,—говорит он,—но просвещенные своими интересами, они, конечно, не без основания усвоили странный обычай, существующий у некоторых из них; причудливость этих обычаев зависит поэтому от различия интересов народов“. Только те нравы и законы действительно заслуживают ненависть, которые продолжают еще существовать после того, как исчезли причины их введения и они стали вредны для общества. „Все нравы, создающие только преходящую выгоду, подобны лесам, предназначаемым на слом, после того, как сооружены дворцы“.

Такова теория, оставляющая очень мало места или даже совсем его не оставляющая для естественного закона, для абсолютной справедливости. Первоначально она казалась опасной даже таким людям, как Дидро, который называл ее парадоксальной. „На самом деле общий и частный интерес изменяет представления о справедливости и несправедливости; но сущность этих идей от него не зависит“. Но что такое сущность этих идей? И отчего же она зависит? Дидро ничего не говорит по этому поводу.

Он приводит несколько примеров, доказывающих, что справедливость абсолютна. Но эти примеры крайне бессодержательны. Дать пить умирающему от жажды не будет ли всегдано всюду похвальным поступком? Конечно. Но это доказывает самое большее, что всегда существуют интересы, свойственные человечеству повсюду, во все века, во всех фазах его развития. „Дать пить“—это ведет нас не дальше, чем такое рассуждение Вольтера: „Если я потребую у турка или малабарца обратно деньги, которые я ему ссудил, то он при-

[1]) „Естественная политика“ 1773, т. I, стр. 37—38.

знает, что справедливо уплатить их“... Без сомнения. Но как тоща эта абсолютная мораль, хотя бы ей всегда поклонялись, как божеству! Локк говорит: „Люди, утверждающие, что существуют врожденные практические принципы, не говорят нам, каковы эти принципы“. То же самое Гельвеций мог бы сказать о сторонниках „всеобщей морали“.

Совершенно очевидно, что в вопросе о морали взгляды Гельвеция совершенно совпали с принципами материалистического сенсуализма. Он вообще только повторил и развил идеи своего учителя Локка, бывшего одновременно и учителем Гольбаха, Дидро и Вольтера. „Добро и зло для английского философа—это только удовольствие или страдание. Поэтому в моральном отношении хорошее и плохое есть то, что совпадает или отклоняется от закона, посредством которого добро и зло приносится нам волею и властью законодателя“. Задолго до Гельвеция Локк говорил: „Добродетель обыкновенно одобряется... Так как она выгодна... Тот, кто внимательно просмотрит историю человечества и присмотрится к различным племенам за границей и без предубеждения исследует их поступки, тот очень скоро убедится, что едва ли можно назвать какой-нибудь принцип или придумать предписание добродетели (исключая только те, которые абсолютно необходимы для сохранения целости общества и которые притом, обыкновенно, находятся в пренебрежении во многих обществах), которые бы, вследствие общего обычая целых обществ, недостаточно ценились или даже осуждались людьми, в свою очередь, руководящимися совершенно противоположными практическими взглядами и правилами жизни“. Это именно то, что говорит нам Гельвеций, с той только разницей, что Гельвеций умеет в надлежащем месте ставить точки на „и“. Исходя из „удовольствия“ и „страдания“, он ставил себе задачу об'яснить исторические изменения воли законодателя интересами. Это было вполне логично, слишком логично даже для французских „философов“ 18-го столетия. В самом деле, партия философов была борющейся партией. В своей борьбе с существующей тогда системой они испытывали потребность опереться на авторитет менее спорный, чем авторитет постоянно изменяющихся интересов людей. Такой авторитет они видели в „природе“. Опирающиеся на этот фундамент мораль и политика были, тем не менее, утилитарны: благо народа (Salus populi) было тем не менее для них высшим законом (Suprema lex [1].) Но это благо, как тогда думали,

[1]) Впрочем, **народ**, благо которого желали, не всегда означал трудящийся, производящий народ. По Вольтеру, род человеческий не мог бы существовать, если бы не было „огромного числа полезных людей,

неразрывно связано с определенными, неизменными, одинаково хорошими для всех одаренных „чувством и разумом существ", законами. Эти законы, которых так страстно желали и к которым взывали, которые были идеологическим выражением социальных и политических стремлений буржуазии, называли естественными законами. А так как психологическое возникновение идей, делавших желательными эти законы, было неизвестно, так как забыто было даже логическое возникновение этих идей, то утверждали, подобно Дидро в вышецитированной статье, что их существо независимо от интересов. Это возвращало философов почти опять к тем же врожденным идеям, которые пользовались плохой репутацией еще со времени Локка.

„Не существует никаких врожденных практических принципов". Ни одна идея не вложена в нашу душу природой. Это говорил Локк и добавлял, что каждая секта считает врожденными те принципы, которые согласуются с ее верой. Философы не добивались большего. Признание существования врожденных идей было бы для них равносильно подчинению презираемым ими „принципам" „секты", приверженцам прошлого. Природа ничего **не вложила** в нашу душу. Поэтому **устарелые** учреждения и **устарелая** мораль своим существованием обязаны не природе. И все-таки существует естественный, универсальный и абсолютный закон, который может быть открыт **разумом при помощи опыта**. А разум был тогда на стороне философов. Следовательно, **природа** должна была высказываться в пользу их (философов) устремлений. **„Врожденные принципы"** были поэтому **„прошлым"**, подлежащим уничтожению; **естественный закон — будущим**, к которому призывали новаторы. Они не отказывались от **догматизма;** они только раздвинули его границы, чтобы проложить путь для буржуазии. Взгляды Гельвеция представляли угрозу для этого нового догматизма. И поэтому они не были признаны большинством „философов". Но это не мешало ему быть наиболее последовательным среди учеников Локка.

Не меньше угрожали его взгляды столь распространенному в 18-м столетии взгляду, что мир управляется **общественным мнением**. Мы уже видели, что, согласно ему, мнения людей **диктуются** их интересами; мы видели также, что эти интересы не зависят от человеческой воли (вспомним о случае с дикарями, убивающими стариков, вследствие экономической необходимости). **„Прогресс образования"**, с помощью которого философы думали об'яснить все историческое движение, вместо того, чтобы что-нибудь об'яснить, сам требовал, в свою очередь, об'яснения. **Нахождение такого об'яснения означало бы настоящую революцию в области „философии"**. Гельвеций, повидимому, подозревал последствия такой революции. Он признается, что, при изучении путей развития человеческого духа, у него часто закрадывалось подозрение, что **„все в природе совершается и действует само собой"** и, что **„совершенство искусств и наук может быть в меньшей степени дело гения, чем времени и необходимости"**. „Однообразный" прогресс наук во всех странах, казалось ему, подтверждает этот взгляд. „Если действительно все нации, по замечанию Юма, сперва начинают писать хорошие стихи и лишь после этого уже приходят к хорошей прозе, то этот столь постоянный прогресс человеческого разума кажется мне следствием какой-то общей и неясной причины" [1]). По всему, что читатель знает об исторических взглядах нашего философа, подобный язык должен, без сомнения, показаться ему очень осторожным и нерешительным. Но именно этот, **полный нерешительности,** язык показывает, до какой степени, были **неясны** понятия, соединявшиеся в голове Гельвеция со словами **интерес, потребности людей,** смысл которых кажется столь ясным и столь недвусмысленным.

В основе законов и прав, как бы странными они нам не казались, всегда лежит **„действительная или, по крайней мере, воображаемая польза"**. Но что такое воображаемая польза? Отчего она зависит, чему обязана она своим происхождением? Очевидно, она обязана им **мнению** людей. Здесь мы снова попадаем в порочный круг, из которого хотели ускользнуть: **мнение зависит от интересов, интерес зависит от мнения.** И самое замечательное то, что Гельвеций **никак не мог не возвращаться к этому кругу.** Правда, он умел связывать происхождение самых разнообразных и странных законов, обычаев и мнений с реальными потребностями общества, но в конце своего анализа он всегда получал остаток, не разложимый его метафизическими реактивами. **Этим остатком, прежде всего, была религия.**

Сущность всякой религии заключается в страхе перед невидимой силой, в незнании людьми сил природы. Все первобытные религии похожи одна на другую. Откуда происходит **однообразие?** Оно происходит оттого, что у народов, находящихся в одинаковом положении, всегда существует одинаковый дух, одинаковые законы и одинаковый характер. „Потому, что люди, которые приводятся в движение почти одинаковыми интересами, которым приходится сравнивать между собой почти одни и те же предметы и которые обладают одинаковым орудием для сравнения, т.-е.

ничем не владеющих"... „Употребляют людей, имеющих только руки и добрую волю... Им представляют свободу продавать свой труд тем, кто его лучше оплачивает". См. „Философский словарь". „Равенство и собственность".

[1]) „О человеке", разд. II, гл. XXIII.

одинаковым умом, неизбежно должны приходить к одинаковым результатам. Потому что, в общем, все настолько горды... чтобы считать человека единственным любимцем неба и главным предметом его забот". И эта гордыня заставляет людей верить во все глупости, которые для них выдумывают обманщики. Откройте Коран (Гельвеций для видимости говорит только о **„ложных религиях"**). Его можно истолковывать на тысячу ладов: он темен и непонятен. Но человеческая слепота настолько велика, что еще до сих пор эта полная лжи и глупости книга, это произведение, в котором бог рисуется тираном, заслуживающим проклятия, считается священным. Поэтому, интерес, порождающий религиозное легковерие, есть интерес тщеславия и **предрассудка**. Вместо об'яснения того, откуда происходят чувства людей, он сам только является выражением этих чувств. „Польза" религии есть только **„воображаемая польза"**. Философ 18-го столетия и не мог никак иначе отнестись к „гнусному" врагу **разума.**

Раз даны тщеславие и невежество, эти родоначальники страха, не трудно понять, какими средствами служители религии укрепляют и сохраняют свой авторитет. „Первой задачей всякой религии, которую берут на себя жрецы, является усыпление стремления человека к знанию и отклонение его от исследования всякой догмы, явная нелепость которой не могла бы ускользнуть от него. Для достижения этого надо льстить страстям людей, чтобы они желали и были заинтересованы в своей слепоте. Нет ничего легче для бонз и т. д. Мы видим, во-первых, что религиозные догмы и обычаи с сознательным намерением изобретены несколькими хитрыми, жадными и смелыми мошенниками; во-вторых, мы видим, что **интерес** народов, который должен был бы об'яснить нам, по крайней мере, поразительный успех этих мошенников, часто представляет собой только „воображаемый" интерес слепых, желающих оставаться слепыми. Это, очевидно, не действительный интерес, не **„потребность"**, вызывающая возникновение всех искусств и наук.

Везде, где Гельвеций излагает свои исторические взгляды, он постоянно, и сам того не замечая, колеблется между этими двумя диаметрально противоположными пониманиями **интереса**. Вот почему он не смог разделаться с теорией, согласно которой мир управляется общественным **мнением**. В одном случае он говорит нам, что люди своим умом обязаны положению, в котором они находятся; в другой раз ему кажется ясным, как день, что люди своим положением обязаны только своему уму. То он говорит, что **голод** вызывает возникновение многих искусств, что **обычные потребности** всегда чреваты открытиями, то-есть, что каждое более или менее крупное открытие есть только интеграл бесконечно

мелких открытий; то он уверяет нас в своей полемике с Руссо, что искусство земледелия, изобретение сошника, плуга и ковки **предполагает**, следовательно, огромные познания в области горного дела, искусства строить печи, в механике и гидравлике. Итак, на этот раз **дух,** наука, является источником открытий, и в окончательном анализе **„общественное мнение"** определяет прогресс человечества. То Гельвеций показывает нам, как законы, нравы и вкусы народа можно вывести из его „положения", т.-е. из „искусства", из производительных сил, которыми он располагает, и из экономических отношений, возникающих на их основе; то он заявляет: „Добродетели граждан зависят от совершенства законов, а совершенство этих самых законов—от прогресса человеческого разума. То он изображает произвольную власть неизбежным последствием постоянно растущего неравенства в распределении богатств, то делает следующий вывод: „Деспотизм, это ужасное бедствие человечества, чаще всего является следствием национальной глупости. Каждый народ начинает со свободного существования. Каким же причинам следует приписать потерю им своей свободы? Его невежеству, его глупому доверию к честолюбцам. Честолюбец и народ это—.девочка и лев в известной сказке. Уговорив льва обрезать себе когти и отпилить зубы, девочка передает его гончим". Хотя Гельвеций поставил своей задачей искать везде в истории „интерес", как „единственный двигатель людей", он возвращается к **„общественному мнению"**, которое, придавая предметам больше или меньше интереса, в конечном итоге становится абсолютным властителем мира. „Воображаемый интерес" это—подводный камень, о который разбивается его, воистину грандиозная, попытка материалистического об'яснения человеческого развития. В истории, как и в морали, эта проблема, оказалась неразрешимой с **метафизической точки зрения.**

Если „воображаемый интерес" так часто заступает у Гельвеция место **действительного интереса,** с которым он только и хотел иметь дело, то мы видим, что то же самое несчастье случается и с **общественным интересом,** который уступает место интересу „могущественных". Не подлежит сомнению, что во всяком обществе, разделенном на классы, интерес могущественных был всегда господином положения. Как же об'ясняет Гельвеций этот бесспорный факт? Иногда он говорит о силе, но чаще всего находит прибежище в „общественном мнении", так как он чувствует, что сила ничего не об'ясняет, потому что во многих случаях, если не всегда, она была на стороне угнетенных. Глупость народов заставляет их повиноваться тиранам, „праздным богачам", людям, думающим только о самих себе. Один из самых блестящих представителей французской буржуазии в эпоху

ее расцвета, он не подозревает, что в исторической жизни всякого класса „могущественных“ бывает период, в который его „особый“ интерес есть, вместе с тем, интерес прогрессивного движения, и, вместе с тем, **всего общества**. Гельвеций был слишком метафизиком, чтобы понять диалектику интересов. Хотя он повторяет, что в основе всякого закона, как бы странным он ни казался, всегда лежит или лежал действительный интерес общества, он в **средневековьи** видит только эпоху, когда люди, подобно **Навуходоносору,** превращались в животных, феодальные законы кажутся ему „шедевром нелепости“ [1]).

Действительная потребность ведет к открытию полезных искусств. Всякое искусство, раз возникши и начав применяться, с большей или меньшей быстротой и успехом вызывает возникновение новых „искусств“, в зависимости от производственных отношений общества, в котором оно увидело свет. Внимание Гельвеция только на минуту останавливается на этом явлении „искусств“, возникающих из „действительных“ **потребностей** и порождающих новые потребности, которые не менее действительны и порождают новые, не менее **полезные,** искусства. Он слишком быстро переходит к **„приятным искусствам“,** задача которых увеселять богачей и отгонять от них скуку. „Сколько искусств было бы нам неизвестно, если бы не любовь“,—восклицает он. Пусть так. Но сколько искусств было бы неизвестно без капиталистического производства самых необходимых предметов.

Но что такое **действительная потребность?** Для нашего философа это, прежде всего,—**физиологическая потребность.** Но для удовлетворения своих физиологических потребностей люди должны производить определенные предметы, а **прогресс этого производства** вызывает возникновение **новых потребностей,** столь же действительных, как и первые, но природа которых уже не **физиологическая;** она **экономическая,** так как эти потребности являются следствием развития производства и **взаимных отношений, в которые должны вступать между собою люди вместе с прогрессом производства.** Гельвеций указывает на некоторые из этих экономических потребностей, но **только** на некоторые: большинство их ускользает от его взора. Поэтому для него сильнейшим рычагом исторического развития общества является **размножение граждан,** т.-е. увеличение желудков, которые надо наполнить, тел, которые надо одеть и т. д. Размножение граждан есть увеличение общей суммы **физиологических потребностей.** Гельвеций не принимает во внимание, что

[1]) Ср. его „Мысли и размышления“, в III т. его полного собрания сочинений, Париж, 1818 г., стр. 314.

„размножение“ граждан, в свою очередь, зависит от экономического состояния общества, хотя по этому вопросу он делает несколько довольно ясных замечаний. Но он очень далек от того, чтобы разделять ясные и определенные взгляды по этому вопросу своего современника, сэра Джемса Стюарта, который в своем „Исследовании принципов политической экономии“ (Лондон, 1767 г.), приписывает „размножение“ граждан **„моральным“,** т.-е. **социальным** причинам и уже понимает, что закон народонаселения, свойственный какому-нибудь **обществу,** изменяется вместе со **способом производства,** господствующим в нем в данную эпоху. Впрочем, взгляды Гельвеция не содержат таких банальностей, как взгляды Мальтуса.

Все в природе совершается и действует само собой. Это диалектическая точка зрения. Гельвеций только **подозревает,** что эта точка зрения самая плодотворная и правильная в науке. Причина „однообразного“ прогресса человеческого духа остается для него **„неясной“.** Очень часто он более не вспоминает о ней; он аппелирует к ней случайно. „В морали, как и в физике,—говорит он,—наше внимание возбуждает только что-нибудь крупное. Для крупных явлений всегда предполагаются серьезные причины. Хотят видеть перст божий в падении государств или в революциях. А между тем, сколько „крестовых походов было предпринято или отложено, сколько революций было совершено или задержано, сколько войн начато или остановлено, благодаря интригам какого-нибудь жреца, женщины или министра. Только вследствие отсутствия мемуаров не везде можно найти перчатку герцогини Мальборо“. „Такая **точка зрения** прямо противоположна точке зрения, согласно которой **„все совершается и действует само собой“.**

„Закон жизни, который, развиваясь в величественном дубе, поднимает вверх его ростки, распускает его ветви, утолщает его ствол и дает ему господство над лесами, является вместе с тем законом его гибели“. Здесь Гельвеций опять выражается, как диалектик, понимающий нелепость абстрактного и абсолютного **противопоставления полезного и вредного.** Здесь он опять вспоминает, что всякий процесс эволюции имеет свои имманентные и непреложные законы. Исходя из этой точки зрения, он приходит к выводу, что не существует „специфического средства“ против неравенства „состояний“, которое, будучи долгое время применяемо, не разрушило бы неизбежно всякое общество. Но это не **окончательный его вывод.** Только при **„фактически существующей форме правительств“** не существует специфического средства против этого зла. При более рациональной их форме можно было бы предпринять против него очень много. Какова же эта благодетельная форма правительства? Та, которая бу-

дет открыта **разумом, опирающимся на опыт.** Философия может вполне разрешить **„проблему совершенного и прочного законодательства“**, которое, поскольку дело идет о какой-нибудь нации, может стать источником ее **счастья.** Совершенное законодательство не уничтожит неравенства состояний но оно помешает появлению его вредных последствий. В качестве „философа“, Гельвеций излагает нам в форме **„морального катехизиса“** предписания и принципы справедливости, пользу и истину [1]) которых нам доказывает **повседневный опыт** и которые должны служить основанием „совершенного“ законодательства. Сверх того, он прибавляет к своему катехизису несколько других черт подобного законодательства.

Книга „О духе“ испугала сторонников **естественного права.** Они увидели в ее авторе противника этого права. Их страх был основателен только наполовину. Гельвеций был среди них только заблудшей овечкой, которая рано или поздно должна вернуться на проторенный стадом путь. Он, который, казалось, не оставлял больше никакого места для естественного права, который явно нелепейшие законы и обычаи считал разумными, закончил утверждением, что народы тем более приближаются в своих учреждениях к естественному праву, чем больше прогресс их разума. Он, таким образом, исправился и вернулся в лоно **философской церкви.** Вера, святая, спасительная вера в „разум“, одерживает в нем победу над всякой другой точкой зрения. „Настало время, чтобы глухой ко всяким теологическим противоречиям, стал прислушиваться только к учению мудрости!— восклицает он,—мы пробудились... от нашего погружения в сон; ночь невежества прошла; настал день науки“.

Прислушаемся же к голосу „разума“, перелистаем „моральный катехизис“ его истолкователя.

Вопрос: „Что делает столь священным право собственности и почему под именем Термина [2]) из него почти повсюду создавали бога“?

Ответ: „Потому что поддержание собственности есть нравственный бог государств; потому что она поддерживает в них домашний мир и дает господство справедливости: потому что люди об'единяются только для того, чтобы обеспечить свою собственность; потому что справедливость, заключающая в себе почти все добродетели, состоит в том, что дает каждому то, что ему принадлежит и, следовательно, сводится к поддержанию этого права собственности и потому что, наконец, различные законы всегда являются только средством обеспечить за гражданами это право“.

[1]) „О человеке“, разд. X, гл. VII.
[2]) Термин—древнеримский бог, охраняющий границы. (Д. Р.).

Вопрос: „Не существует ли среди различных законов таких, которые называются естественными“?

Ответ: „Это те законы, которые, как я уже сказал, касаются собственности и которые имеют силу почти у всех цивилизованных наций и обществ, так как общества могут образовываться только при помощи этих законов.

Вопрос: „Что должен делать государь, желающий улучшить науку законодательства“?

Ответ: „Он должен побуждать гениальных людей к изучению этой науки и поручить им заняться разрешением различных проблем“.

Вопрос: „Что произойдет тогда?“

Ответ: „Изменчивые, еще несовершенные, законы перестанут быть таковыми и станут неизменными и священными“.

Довольно. Утопия „совершенного законодательства“ у Гельвеция, как и у Гольбаха, как и у всех „философов“ 18-го столетия, только буржуазная утопия. Несколько характерных для нашего автора черт не изменяют ее сущности. Мы приведем только некоторые из них, чтобы завершить образ человека, моральная физиономия которого так часто извращалась идеологами неблагодарной буржуазии.

В своем совершенном обществе Гельвеций не заставляет рабочих работать так долго, как это имеет место у нас. „Мудрые законы,—говорит он,—без сомнения, могли бы произвести чудо всеобщего счастья. Все граждане имеют некоторую собственность и, будучи зажиточными, могли бы, работая 7 или 8 часов, удовлетворять с избытком потребности свои и своих семей. Они были бы так счастливы, насколько это возможно“... „Если труд вообще считается злом, то это происходит лишь потому, что в большинстве государств необходимое для жизни добывается только чрезмерным трудом, потому что вследствие этого представление о труде вызывает на память представление о страдании“. Привлекательный труд Фурье есть только развитие этой основной мысли Гельвеция, подобно тому, как 8-часовой рабочий день есть только разрешение пролетариатом проблемы, поставленной буржуазным философом. С той только разницей, что пролетариат „к счастью“ не остановится в своем движении на этом.

Гельвеций стоит за общественное воспитание. По его мнению, есть много оснований, заставляющих давать ему всегда предпочтение перед частным обучением. Он приводит только одно из них, но совершенно достаточное. Только от общественного обучения можно ожидать появления патриотов. Только оно одно в состоянии связывать в сознании граждан идею личного счастья со счастьем нации. Это есть также мысль буржуазного философа, осуществлением

которой займется пролетариат, развив ее в соответствии с потребностями эпохи.

Но сам Гельвеций, как мы знаем, ничего не ожидал от пролетариата. Кому же хотел доверить он осуществление своего плана? Само-собой разумеется, царственному мудрецу. Но, так как человек является только продуктом окружающей его среды, так как далее среда, окружающая государей, очень прочна, то какое у нас есть разумное основание надеяться на появление мудреца на троне? Наш философ очень хорошо видит, что ответ на этот вопрос не легок. В смущении он находит прибежище в теории вероятностей. „Если в более или менее продолжительном будущем все возможности, по словам мудрецов, должны осуществиться, то можем ли мы отчаиваться в будущем счастьи человечества? Кто решится утверждать, что выше обоснованные истины всегда будут ему бесполезны? Может показаться странным, но в данное время необходимо, чтобы родился новый Пенн (!), новый Манко-Капак (!!), чтобы дать законы возникающим обществам. Предположим, теперь... что подобный человек, жадно стремящийся к новой славе, захочет прослыть среди потомства под именем святого и друга человечества, и что поэтому он будет больше заниматься составлением законов и счастьем народов, чем увеличением своей власти, и захочет сделать их счастливыми, а не рабами, то бессомненно... он найдет в только что развитых мною принципах зародыш нового законодательства, приспособленного к счастью человечества [1])".

Поскольку „философы" занимались вопросом о влиянии среды на человека, они сводили влияние этой среды к влиянию „правительства". Гельвеций делает это не так решительно, как другие. Одно время он видел и вполне ясно заявлял, что правительство в свою очередь является только продуктом социальной среды; он умел с большим или меньшим успехом выводить гражданское, уголовное и публичное право своего гипотетического острова из экономического состояния этого острова. Но, как только он переходит к изучению развития „образования", т.-е. науки и литературы, он, как помнит читатель из предыдущего изложения, начинает видеть только влияние правительства. Но непреодолимое влияние правительства это своего рода тупик, из которого можно выбраться только посредством чуда, т.-е. правительства, которое внезапно решает исцелить все недуги, причиненные им самим или предшествовавшими правительствами. Но Гельвеций аппелирует к этому чуду и, для оживления собственной веры, и веры своих читателей,

[1]) „О человеке", разд. VIII, гл. 26, примечание.

он спасается в кажущуюся безграничною область, в область „возможностей".

Но теория еще не создает веры. И меньше всего теория, дающая столь мало уверенности, как теория вероятностей, могущих осуществиться в более или менее отдаленном будущем. Итак, Гельвеций, по крайней мере, поскольку дело касается Франции, остается совершенно неверующим. „Моя родина,—говорит он в предисловии к книге „О человеке",—наконец, склонилась под игом деспотизма. Она, поэтому, не породит больше ни одного знаменитого писателя... Этот народ не будет более знаменит под именем французского: эта униженная нация в настоящее время является предметом презрения Европы. Никакой спасительный кризис не возвратит ей свободы... Счастье подобно наукам, как говорится, это путешественник по земле. В настоящее время оно направляет свой путь к Северу. Великие государи призывают туда гениев, а гении призывают счастье... Подобным государям я и посвящаю эту книгу". Нам кажется, что именно это неверие, имевшее небольшой противовес себе в доверии к государям Севера, позволило ему провести свой анализ моральных и социальных явлений дальше, чем другим „философам". Гольбах, как и Вольтер, был неутомимым пропагандистом. Он издал большое количество книг, в которых он в сущности всегда повторял одно и то же. Гельвеций написал книгу „О духе", другая книга „О человеке", только пространный комментарий к первой. Автор не хотел его печатать при жизни.

„Кто хочет познать истинные принципы морали,—говорит наш философ,—должен, подобно мне, обратиться к принципу чувственного ощущения и в потребностях голода, жажды и т. д. искать причин, принуждающих людей, ставших многочисленными, обрабатывать землю, об'единяться в общество и заключать между собою договоры, соблюдение которых делает людей справедливыми, а нарушение несправедливыми". Итак, он предпринял свой анализ с намерением найти истинные принципы морали, а вместе с тем и политики. И, принимая принцип „чувственного ощущения", он показал себя самым последовательным и логичным из материалистов 18-го столетия. Отыскивая в „потребностях голода, жажды и т. д." причины исторического движения человечества, он ставил перед собой задачу найти материалистическое об'яснение этих движений. Он издали видел многие истины, имеющие гораздо большую ценность, чем его план совершенного законодательства, чем неизменные и абсолютные „великие истины", которые он посвящал государям „Севера". Он понимал, что в человеческом развитии должна существовать общая „причина". Он сам не знал и не мог знать этой причины, так как у него не хва-

тало фактов и необходимого метода. Она оставалась для него „скрытой“ и „неясной“. Но это не делало его безутешным Утопист утешал в нем философа. Главная цель была достигнута: принципы „совершенного“ законодательства были выработаны.

Двух примеров будет достаточно, чтобы показать, как Гельвеций, при выработке своих утопических планов, пользовался иногда принципом чувственного ощущения.

„Я,—говорит он,—не являюсь ни противником комедии, ни взглядов в этом вопросе господина Руссо. Комедия, без сомнения, представляет удовольствие. Но не существует удовольствия, которое в руках мудрого правительства не могло бы стать принципом, споспешествующим добродетели, наградой за которую оно являлось бы“ [1]).

А вот еще защитительная речь в пользу **развода**. „Если, кроме того, верно, что стремление к переменам свойственно, как утверждают, человеческой природе, то можно было бы возможность перемены предложить, как награду за заслуги; таким путем можно было бы попытаться сделать воинов более храбрыми, чиновников—более справедливыми, ремесленников—более прилежными и гениальных людей—более ревностными„. Развод в виде награды за „добродетель“. Что может быть комичнее этого?

Мы знаем, что если когда-нибудь осуществятся принципы совершенного законодательства, то „изменчивые“, еще не совершенные законы перестанут быть таковыми и станут неизменными. Общество окажется тогда в стационарном состоянии. Каковы будут последствия подобного состояния? „Предположите, что во всевозможных науках и искусствах люди начнут сравнивать между собою все уже знакомые им предметы и факты, и, наконец, дойдут до открытия всех их различных взаимоотношений; тогда то, что называют духом (esprit), перестанет существовать, так как для людей станет невозможно создавать какие-нибудь новые комбинации. Все станет тогда наукой (sciense), и человеческий дух будет вынужден до тех пор находиться на покое, **пока открытие** неизвестных фактов снова даст ему возможность сравнения и комбинации, подобно истощенному руднику, который оставляют в покое до образования новых ходов“ [1]).

Итак, этот **покой**, это **истощение** человеческого духа должны, по крайней мере, что касается социальных отношений людей, неизбежно принести вместе с собою осуществление моральных и политических принципов Гельвеция. Итак,

---

[1]) „О человеке“, разд. I, гл. 10.

[2]) „О человеке“ разд. II. гл. XV, примечание. Гельвеций называет здесь дух **„комплексом новых идей“**, науку—приобретением уже известных человечеству идей.

идеалом этого философа, фанатического приверженца прогрессивного движения, является **застой. Метафизический материализм был революционен только наполовину.** Революция была для него только средством **(и при том лишь в виду отсутствия мирных средств)** раз навсегда достигнуть **надежной** и **спокойной гавани...** Две души—увы—жили в его груди, как и у **Фауста** и у буржуазии, самыми передовыми представителями которой были материалисты 18-го столетия.

МАРКС

Материалисты 18-го столетия были твердо уверены, что им удалось нанести смертельный удар идеализму. Старая метафизика умерла и была похоронена; „разум“ ничего не хотел больше о ней слышать. Но скоро дело приняло другой оборот. Уже в эпоху „философов“ в Германии начинается реставрация спекулятивной философии, а в течение первых четырех десятилетий нашего (XIX) века ничего не желают слышать уже о материализме, который, в свою очередь, считается умершим и похороненным. Материалистическое учение кажется всему философскому и литературному миру, как оно казалось Гете, „серым“, „мрачным“ и „мертвящим“: „перед ним содрогались, как перед призраком“ [1]). В свою очередь, спекулятивная философия уверовала в то, что ее соперник раз навсегда побежден.

И надо признать, что у последней было большое преимущество перед материализмом. Она изучала вещи в их **развитии,** в их **возникновении** и **уничтожении.** Рассматриваемый именно с этой последней точки зрения, характерный для просветителей способ мышления, превращавший посредством отвлечения от всех внутренних процессов жизни явления в окаменелости, природу и связь которых невозможно понять, обнаруживает свою слабую сторону. Титан идеализма 19-го века, Гегель, не переставал бороться с этим способом мышления; он для него „не свободное и об'ективное мышление, так как **не допускает свободного самоопределения об'екта, но предлагает его готовым**“ [2]). Реставрированная идеалистическая философия поет славословие диаметрально противоположному методу, диалектическому, применяя его с поразительным успехом. Так как нам неоднократно уже приходилось упоминать об этом методе и так как нам еще придется иметь с ним дело, то не бесполезно будет характеризовать его подлинными словами мастера идеалистической диалектики, Гегеля,

---

[1]) См. II-ю книгу „Dichtung und Wahrheit“ („Действительность и вымысел“), где Гете описывает впечатление, произведенное на него „Системой природы“,

[2]) „Энциклопедия“, на. Л. Ф. Геннинга, § 31.

„Диалектика,—говорит он,—обыкновенно понимается, как внешнее искусство, произвольно вносящее путаницу в определенные понятия и придающее им простую **видимость противоречий,** так что не эти определения, но их видимость является несуществующей и, напротив того, разумное является действительным. Далее, часто диалектика является ничем иным, как суб'ективной системой балансирования посредством беспредметных рассуждений, в которых отсутствует всякое содержание и пустота которых прикрывается остроумием, порождающим подобные рассуждения. Наиболее соответствует понятию диалектики то ее определение, **согласно которому она есть,** собственно говоря, истинная природа определений разума, вещей и вообще конечного. Размышление философское есть, прежде всего, выход за пределы изолированных определений и их взаимоотношение, при чем эти определения, вступая во взаимоотношения, сохраняют, впрочем, свое изолированное существование. В противоположность этому, диалектика—это такой имманентный выход, при котором односторонность и ограниченность определений рассудка представляются тем, чем они являются на самом деле, т.-е. отрицанием. **Все конечное обречено на самоуничтожение.** Диалектический элемент составляет поэтому движущую душу научного прогресса и представляет принцип, благодаря которому только и получается **имманентная связь и необходимость** в содержании науки“).

Все нас окружающее может служить примером диалектики. „Планета сейчас стоит на одном месте, но готовится стать на другое место и выражает это свое бытие и инобытие своим движением... Что касается проявлений диалектики в духовном мире и, в частности, в области права и нравственности, то надо только вспомнить, как вследствие всеобщего опыта крайность какого-нибудь состояния или поступка превращается обыкновенно в свою противоположность, и этот вид диалектики неоднократно находит себе выражение в поговорках. Так, например, говорят: „Summum jus, summa injuria“, (высшее право—высшая несправедливость), чем хотят сказать, что абстрактное право, доведенное до своего логического предела, превращается в беззаконие...“ и т. д. [1]).

Метафизический метод французских материалистов относится к диалектическому методу немецкого идеализма, как низшая математика к высшей. В низшей математике понятия строго ограничены и отделены друг от друга как бы „пропастью“: прямоугольник есть многоугольник и ничего больше; круг есть круг и ничего больше. Но еще в планиметрии мы вынуждены применять, так называемый, **метод**

[1]) Там же, § 81 и дополнение.

пределов, колеблющий наши почтенные неподвижные понятия и удивительным образом сближающий их друг с другом. Каким образом доказывается, что площадь круга равна произведению периметра на половину радиуса? Говорят разница между площадью правильного, вписанного в круг многоугольника и площадью этого круга может быть сделана произвольно малой величиной, при условии достаточного увеличения числа его сторон. Если последовательно обозначить площадь круга, периметр, диагональ правильного вписанного в круг многоугольника посредством a, p и r, то $з = \frac{1}{2}$ r, a, p, $\frac{1}{2}$ r представляют собою величины, изменяющиеся вместе с числом сторон, но всегда сохраняющие взаимоотношение: их **пределы** поэтому будут также равны. Если последовательно обозначить посредством A, C и R площадь, периметр и радус круга, то A есть предел a, C—предел p и R предел r: поэтому $A = C.\frac{1}{2}R$. Так **многоугольник превращается** в круг; так круг рассматривается в **процессе своего становления.** Это уже предоставляет замечательный переворот в математических понятиях. Высший анализ берет этот переворот за исходный пункт. Дифференциальное исчисление имеет дело с **бесконечно малыми** величинами, или, по словам Гегеля, „оно имеет дело с величинами, **находящимися в процессе исчезновения,** не **до** их исчезновения, ибо тогда они были бы конечными величинами, и не **после** их исчезновения, ибо тогда они не существовали бы“ [1]).

Как ни удивителен, как ни парадоксален этот прием, но он оказывает математике бесчисленные услуги и доказывает этим, что он прямо противоположен **абсурду,** за который его долгое время склонны были принимать. „Философы 18 века очень хорошо умели ценить его преимущества: они много занимались высшим анализом. Но эти люди, которые, как например, **Кондорсе,** прекрасно применяли в своих вычислениях это оружие, были бы очень удивлены, если бы им сказали, что подобный диалектический прием может быть применен при изучении **всех явлений, которыми занимается наука, к какой бы области они ни относились.** Они ответили бы, что, по крайней мере, **человеческая природа** так же прочна и вечна, как права и обязанности людей и граждан, вытекающие из этой природы. Немецкие идеалисты держались другого взгляда. Гегель утверждает, **„что нет ничего, что не становилось бы, что не было бы промежуточным состоянием между бытием и ничем“.**

Пока в геологии придерживались теории **катастроф,** внезапных революций, одним ударом обновлявших поверхность земного шара и уничтожавших старые виды животных и

[1]) „Наука логики“, I т., I кн., стр. 42. Нюрнб. 1812 г.

растений, чтобы дать место появлению новых, способ мышления был метафизический. Но когда от этой теории отказались, поставив на ее место представление о медленном развитии земной коры, под влиянием действующих на нее в настоящее время сил, то стали на **диалектическую** точку зрения.

Пока в **биологии** думали, что виды неизменны, способ мышления был **метафизический.** Французские материалисты придерживались этого взгляда. Даже когда они пытались оставить его, они постоянно снова возвращались к нему. Современная биология раз навсегда отказалась от этого взляда. Теория, носящая имя Дарвина, по своему существу есть **диалектическая** теория.

Здесь необходимо следующее замечание. Как ни целительна была реакция против старых метафизиков теорий естествознания, она, в свою очередь, вызывала в головах достойную сожаления путаницу. Обнаружилась тенденция изображать новые теории в смысле старого выражения: natura non facit saltus—природа не делает скачков,—впали в другую крайность: стали обращать внимание только на процесс **постепенного количественного изменения** данного явления; его переход в другое явление оставался совершенно непонятным **Старая метафизика была поставлена на голову.** Как и прежде, явления оставались отделенными друг от друга **непроходимой пропастью.** И эта метафизика так прочно удержалась в головах современных эволюционистов, что в настоящее время имеются „социологи", обнаруживающие полное непонимание всякий раз, как в их исследованиях им приходится иметь дело с **революцией.** По их мнению, **революция** несоединима с **эволюцией:** historia non facit saltus—история не делает скачков,. Если, несмотря на такую мудрость истории, происходят революции и даже великие революции, это их нисколько не беспокоит: они твердо держатся за теорию; тем хуже для революций, нарушающих ее покой; их считают „болезнями". Еще диалектический идеализм осуждал и боролся с этой ужасающей путаницей представлений. Гегель говорит по поводу вышеупомянутого выражения: „нет прыжков в природе; и обычное представление, чтобы понять **возникновение** или **исчезновение,** предполагает... об'яснять его **постепенным появлением** или исчезновением". Но диалектика очевиднейшим образом показывает, „что изменения бытия представляют собою не только переход количества в другое количество, но и переход качества в количество и обратно; каждый из переходов этого последнего рода составляет **перерыв постепенности** и дает явлению новый вид, качественно отличный от прежнего. Так, например, вода при охлаждении твердеет не постепенно, становясь сперва кашеобразной и лишь понемногу превращается в лед, но сразу; уже охладившись до точки замерзания, она остается жидкостью, если только сохраняет спокойное состояние, и тогда достаточно малейшего толчка, чтобы она вдруг сделалась твердой. В основе признания постепенности возникновения лежит представление, что все возникающее уже существует, в чувственном виде или вообще в действительности, но еще не ощутимо вследствие своих малых размеров, равно как и то, что при постепенности исчезновения небытие или наступающее инобытие также существуют, но незаметно:—и притом существуют не в том смысле, что это инобытие содержится **в себе** в каком-то существующем другом, но что оно существует, хотя и в незаметном виде, как самостоятельное бытие" [1]).

Итак:

1) **Все конечно есть то, что само собой уничтожается, переходя в свою противоположность.** Этот переход совершается при помощи своеобразной природы каждого явления: каждое явление содержит силы, порождающие его противоположность.

2) Постепенные **количественные** изменения данного содержания превращаются в конце-концов в качественные различия. Моменты этого превращения—это моменты **скачка, перерыв постепенности.** Большое заблуждение думать, что природа или история не делают скачков.

Таковы характерные черты диалектического мировоззрения, о которых здесь было полезно напомнить.

В применении к социальным явлениям (мы говорим только об этой стороне дела) диалектический метод произвел целую революцию. Можно без преувеличения сказать, что мы обязаны ему пониманием истории человечества, как **закономерного процесса.** „Философы" - материалисты видели в ней только **сознательные** поступки более или менее умных и добродетельных, по большей части очень неумных и совершенно недобродетельных людей. Диалектический идеализм принимает существование **необходимости** там, где при первом взгляде обнаруживается только **беспорядочная игра случая,** только бесконечная борьба индивидуальных страстей и целей. Даже Гельвеций своим **„предположением"**, что в истории, как и в природе все **„совершается и действует само собой"** (его собственные слова), уже приближавшийся к диалектической точке зрения, об'яснял исторические события только свойствами **индивидуумов,** имеющих в своих руках политическую власть. По его мнению, Монтескье, в своей книге „Величие и упадок римлян" был неправ, отрицая **счастливые случайности, помогшие Риму.** Он говорил, что Монтескье „с обычной у исследователей глупостью хотел

[1]) „Логика", I т., 1 кн., стр. 313.

все об'яснить и тотчас впал в ошибку всех кабинетных ученых, забывая о человечестве и легко приписывая всем корпорациям (Гельвеций говорит здесь о политических „корпорациях", например, о Римском сенате) постоянные взгляды, единообразные принципы, тогда как часто один человек по своему усмотрению руководит серьезными собраниями, называемыми **сенатом** [1]).

Насколько отлична от этого теория Шеллинга, утверждавшего, что в истории **свобода** (т.-е. **сознательные действия людей**) **становится необходимостью, а необходимость свободой.**

Шеллинг считает **важнейшей проблемой философии** вопрос: „Как может, если мы совершенно свободны, т.-е. действуем сознательно, возникнуть в нас что-нибудь бессознательно, чего мы никогда не хотели и чего никогда не в состоянии сделать предоставленная самой себе свобода [2]).

Для Гегеля „всемирная история есть прогресс в сознании свободы,—прогресс, который **мы должны понять в его необходимости**". Он, подобно Шеллингу, думает, что „во всемирной истории, благодаря действиям людей, происходит нечто отличное от того, к чему они стремились и чего добивались, что они непосредственно знали и хотели; они действуют в согласии со своими интересами, но вместе с тем приводят в действие нечто другое, что содержится в этих интересах, но что находится вне их сознания и намерения [3]).

Ясно, что с этой точки зрения не „мнение" людей „управляет миром", что не в нем надо искать ключа к историческим событиям. „Общественное мнение" в своем развитии подчиняется законам, изменяющим его с такой же самой необходимостью, с какой они определяют движения небесных тел. Так разрешается антиномия, на которую постоянно наталкивались „философы".

1) **Общественное мнение управляет миром; оно определяет взаимоотношения членов общества; оно создает социальную среду.**

2) **Человек—продукт социальной среды, его мнения определяются свойствами этой среды** [4]).

Законодательство может все сделать—так беспрестанно повторяли „философы", и они твердо убеждены в том, что нравы всякого народа зависят от его законодательства. С другой стороны, столь же часто они повторяли, что порча

[1]) Ср. „ Мысли и размышления" Гельвеция, в 3-м т. его полн собр. соч Париж. 1818, стр. 307.

[2]) „Система трансцендентального идеализма", Тюбинген, 1800, стр, 426 и сл.

[3]) „Лекции по философии истории", 9 т. соч. Гегеля.

[4]) Ср. очерк о Гольбахе.

нравов причинила гибель античной цивилизации. Здесь мы имеем еще одну антиномию: 1) законодательство создает нравы; 2) нравы создают законодательство. И подобные антиномии составляли, так сказать, сущность и несчастье философской мысли 18 столетия, которая не могла ни разрешить их, ни освободиться от них, ни об'яснить себе причины страшной путаницы, в которую она всегда снова попадала.

Метафизик рассматривает и **изучает** вещи отдельно и независимо одну от другой. Когда он испытывает потребность подняться до **обобщающего** взгляда, он рассматривает вещи в их взаимодействии; на этом он останавливается, не идет и не может итти дальше, так как вещи остаются для него отдельными друг от друга, так как он не имеет никакого представления об их развитии, об'ясняющем как их причины, так и существующие между ними взаимоотношения.

Диалектический идеализм переступает эти непереходимые для метафизиков границы. Он рассматривает обе стороны отношения взаимодействия, не как „непосредственно данные", но как „моменты чего-то третьего, высшего, которое есть понятие"! Например, Гегель берет нравы и конституцию Спарты. „Если мы будем рассматривать—говорит он—нравы спартанского народа, как результат его нравов, то хотя в общем эта точка зрения и будет правильной, она не дает полного удовлетворения, потому что при помощи ее в действительности нельзя об'яснить ни конституции, ни нравов народа, это об'яснение получается только тогда, когда эти обе, равно как и остальные отдельные стороны, обнаруживающиеся в жизни и истории спартанского народа, будут познаны, поскольку они имеют свое основание в этом понятии [1])."

Французские философы питали к средневековью только **презрение** или даже только **ненависть.** Феодализм представляется **Гельвецию „шедевром нелепости".** Весьма далекий от романтической идеализации нравов и учреждений средневековья, Гегель считает, тем не менее, этот период необходимым элементом в развитии человечества. **Более того:** он уже видит, что имманентные противоречия средневековой социальной жизни породили современное общество.

Французские философы видели в религии только кучу суеверий, которыми человечество обязано своей собственной глупости и мошенничеству жрецов и пророков. Они умели только **бороться** с религией. Как ни полезна была для своего времени эта работа, она никоим образом не содействовала научному изучению религий. Диалектический идеализм **подготовил это изучение.** Надо только сравнить „**Жизнь**

[1]) Энциклопедия 1 ч., § 156. Дополнение,

Иисуса" Штрауса с „Критической историей Иисуса Христа" Гольбаха, чтобы увидеть огромный шаг вперед, сделанный **философией религии под благодетельным** влиянием диалектического метода Гегеля [1]).

Когда „философы" изучали историю философии, они делали это для того, чтобы черпать оттуда аргументы в пользу своих взглядов или для уничтожения систем своих идеалистических предшественников. Гегель не борется с системами своих предшественников: он считает их различными ступенями развития **„единой философии"**. Всякая особая философия есть дочь своего времени и „последняя по времени философия есть результат всех предшествовавших философий и должна поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если она вообще философия, она должна быть самой всеоб'емлющей, богатой и конкретной из них [2]).

„Совершенное законодательство" было одним из излюбленных предметов исследования философов. Каждый из них имел собственную утопию. Диалектический идеализм пренебрегал подобного рода исследованиями. „Государство,— говорит Гегель,—есть индивидуальная целостность, ни одна отдельная, хотя бы и в высшей степени важная, сторона которого, например, государственное устройство, не может быть выделена сама по себе и не может быть выбрана и намечена для изолированного исследования... Надо понять дух народа, из которого все в государстве вытекает: он развивается сам по себе и в его развитии можно различать определенные периоды, для каждого из которых необходима определенная конституция, не являющаяся делом выбора, но соответствующая духу времени... Второе и дальнейшее— это то, что не только конституция определяется духом народа, но что и сам этот дух народа есть звено в ходе развития мирового духа, в котором выступают отдельные конституции". [3]).

Словом, диалектический идеализм рассматривал вселенную, как органическую целостность, **„развивающуюся из своего собственного понятия"**. Познание этой целостности, раскрытие процесса ее развития—такова была задача, которую ставила себе философия. Благородная, величественная, достойная удивления задача! Философия, ставящая себе ее,

[1]) Впрочем, вместо того, чтобы читать книгу Гольбаха, немецкий читатель может перелистать „Жизнь Иисуса" Г. Е. Г. Паулуса (Гейдельберг, 1828 г.). Здесь мы имеем ту же самую точку зрения. Только немецкий просветитель изощряется над тем, чтобы прославить то, с чем страстно боролся французский философ. Паулус усматривает чудо доброты и мудрости в той самой личности, которая производила на Гольбаха впечатление невежественного и распутного бездельника.

[2]) „Энциклопедия", § 13.

[3]) „Философия истории", стр. 50—51.

никому не могла показаться „серой" или „мертвящей". Совсем наоборот. Она восхищала всех полнотой своей жизни, непреодолимой силой своего движения, красотой своих сверкающих красок. И тем не менее, благородная попытка идеалистической, диалектической философии осталась неосуществленной; она не осуществила и не могла ее осуществить. Оказав человеческому духу неоценимые услуги, немецкий идеализм пришел в упадок как бы затем, чтобы дать доказательство в пользу своей теории и показать на своем примере, что **„все конечное само себя устраняет и переходит в свою противоположность"**. Спустя десять лет после смерти Гегеля, **материализм** снова появился на арене философского развития и до настоящего времени не перестает одерживать победы над своими старыми противниками.

Что такое **понятие**, абсолютная идея, мировой дух, о котором беспрестанно говорила немецкая умозрительная философия? Есть ли средство для познания этого таинственного существа, о котором думали, что оно все приводит в движение и оживляет?

Да! Одно такое средство и очень простое есть. Надо только присмотреться к нему более внимательно. Стоит только это сделать, и тотчас совершится одно из замечательнейших превращений. Эта **абсолютная идея,** столь непреодолимая в своем движении, столь сочная и плодотворная, мать всего того, что было, есть и будет в грядущие столетия, сразу бледнеет, делается неподвижной, оказывается **чистой абстракцией** и, отнюдь сама ничего не об'ясняя, смиренно просит какого-нибудь об'яснения самой себя. Sic transit gloria... ideae. (Так проходит слава... идеи).

Абсолютная идея со всеми имманентными законами только **персонификация нашего процесса мышления**. Кто аппелирует для об'яснения явлений природы или социальной эволюции к этой идее, тот оставляет реальную почву действительности и вступает в царство теней. Именно это и случилось с немецкими идеалистами.

В книге, появившейся в 1845 году во Франкфурте на Майне и написанной двумя людьми, имя которых прославилось во второй половине 19 столетия, мы находим замечательное разоблачение **„тайны умозрительных построений"**.

„Когда я, на основании знакомства с действительно существующими яблоками, грушами, земляникой и миндалем, вырабатываю в себе представление **„плод"**, когда я затем иду дальше и воображаю, что мое абстрактное (отвлеченное) представление „плод", полученное на основании действительных плодов, существует вне меня и даже составляет истинную сущность груш, яблок и т. д., то, выражаясь языком умозрительной философии, я об'являю „плод" „субстанцией" груш, яблок, миндаля и т. д. Я говорю: для

груши несущественно, что она является в виде груши, для яблока несущественно быть яблоком. Существенным в этих предметах является не их действительное, чувственно воспринимаемое, бытие, но мною из них отвлеченная и приписанная им сущность, сущность моего представления—„плод". И я об'являю яблоки, груши, миндаль и т. д. простыми формами существования, модусами „плода". Правда, мой конечный разум, опирающийся на внешние чувства, отличает яблоко от груши и грушу от миндаля, но мой спекулятивный разум об'являет эти чувственные различия несущественными и безразличными. Он видит в яблоке то же, что и в груше, и в груше то же, что и в миндале, а именно: плод" [1]). Различные действительные плоды имеют значение скорее, как кажущиеся плоды, истинной сущностью, субстанцией которых является „плод".

Но немецкая умозрительная философия не стояла, в сущности, на точке зрения субстанции. „Абсолютная субстанция,—говорит Гегель,—есть истина, но она еще не вся истина; она должна быть понята, как действенная, живая сама по себе, и именно поэтому определяться, как дух". Посмотрим же, как достигается эта высшая и более истинная точка зрения.

„Если яблоко, груша, миндаль и земляника в действительности не что иное, как „субстанция", „плод", то спрашивается, почему же „плод" представляется мне то в виде яблока, то в виде груши, то в виде миндаля и откуда получается эта видимость **многообразия,** столь явно противоречащая моему умозрительному представлению об **единстве, „субстанции", „плоде"?** „Это происходит оттого, отвечает умозрительный философ, что „**плод**" есть не мертвая, безразличная, неподвижная, но живая, сама из себя развивающаяся, подвижная сущность. Разнообразие действительных грешных плодов существует не только для моего чувственного рассудка, но и для самого „плода", для умозрительного разума. Различные грешные плоды—это различные проявления жизни „**единого плода**", это кристаллизации, производимые самим „**плодом**". Так, например, в яблоке „плод" проявляет свою яблоковидное, в груше свое грушевидное бытие. Поэтому, нельзя говорить, как говорят с точки зрения субстанции: груша есть „**плод**", яблоко, миндаль—есть плод, но правильнее сказать: „плод" полагает себя в виде груши, в виде яблока, в виде миндаля: различия, отделяющие друг от друга яблоко, грушу и миндаль, это лишь саморазличения „**плода**", превращающие отдельные плоды в различающиеся между собой звенья в процессе жизни „плода"... Мы

[1]) „Святое семейство или критика критической критики против Бруно Бауера и компании", Франкурт на Майне, 1845, стр. 79.

видим, что если христианская религия знает только **одно** воплощение бога, то умозрительная философия знает столько же воплощений, сколько существует вещей, как она в каждом плоде видит воплощение субстанции, абсолютного плода. Поэтому, главный интерес для умозрительного философа заключается в том, чтобы создавать **существование** действительных грешных плодов и с таинственным видом говорить, что существуют яблоки, груши, миндаль и изюм... Понятно, что умозрительный философ может заниматься этим беспрерывным творчеством, только изображая всем известные, поддающиеся действительному созерцанию свойства яблока, груш и т. д., как **найденные** им определения, и называя действительными вещами то, что может создать только абстрактный разум, а именно абстрактные формулы разума; наконец, об'являя свою **собственную** деятельность, при помощи которой он **переходит** от представления о яблоке к представлению о груше, **самостоятельной деятельностью абсолютного суб'екта, „плода"**.

Эта материалистическая критика идеализма столь же резка, как и справедлива. „Абсолютная идея", „дух" немецкой умозрительной философии был только абстракцией. Но абстракция, о которой думают, что она в конечном итоге разрешает глубочайшие проблемы науки, может быть только вредна для прогресса последней. И если мыслители, аппелировавшие к этой абстракции, оказали большие услуги человеческой мысли, то они сделали это не **благодаря,** а **несмотря** на абстракцию, поскольку она им не помешала изучить действительное движение вещей. Так в „Натурфилософии" Шеллинга можно найти весьма интересные замечания. Шеллинг обладал большими познаниями в области естественных наук. Но для него **„материальная вселенная"** только **„раскрытый мир идей"**. Он, может быть, не вступал в противоречие с собой, утверждая, что „магнетизм" есть всеобщий акт одухотворения, внедрения „Единого во Множество, Понятия в Различие" и что „то самое преображение суб'ективного в об'ективное, которое в идеальном... есть самосознание, здесь появляется выраженным в бытии". Но подвигает ли нас это хоть на один шаг в познании явлений магнетизма или в понимании его природы? Мы не только не подвинулись вперед, но подвергаемся опасности отрицания действительных фактов в угоду теории, которая может казаться нам более или менее остроумной, но, во всяком случае, совершенно произвольной.

То же самое можно сказать и об истории человечества. Сэр Александр Грант сказал, что „заимствование из „Истории философии" Гегеля равносильно заимствованию в области поэзии у Шекспира, т.-е. является почти неизбежным". В некоторых отношениях изучение философии истории Ге-

геля, как и его эстетики, его философии права и его логики, является и в настоящее время необходимым. Но не его идеалистическая точка зрения придает ценность этим произведениям. Напротив, эта точка зрения совершенно **бесплодна и плодотворна** только по части **порождения путаницы**. Так, например, Гегель с остроумием, могущим сделать честь специалисту, описывает влияние географической среды на историческое развитие человеческих обществ. Но разве ему удается что-нибудь об'яснить, когда он говорит, что „определенный дух народа, так как он действителен и его свобода существует от природы, благодаря последней, имеет особый географический и климатический отпечаток". Или—обращаясь к примеру, которым он сам пользуется,—разве он приближает нас хоть на шаг к пониманию истории Спарты, говоря нам, что нравы этой страны, как и ее конституция, были только моментами в эволюции понятия. Конечно, верно, что точка зрения „французских философов", против которых он приводит этот пример (точка зрения взаимодействия, оказывавшаяся непреодолимой границей самых удачных их исследований), совершенно недостаточна. Но недостаточно еще отказаться от этой точки зрения; совершенно необходимо показать, в какой мере **понятие** может быть скрытой пружиной социального движения. И Гегель не только не смог никогда ответить на этот естественный вопрос, но, кажется, что он сам очень мало удовлетворялся светом, который это понятие якобы проливало на историю человечества. Он чувствует необходимость стать на твердую почву и начать внимательно изучать **социальные отношения**. И вот он кончает тем, что категорически заявляет нам, что **„Лакедемон пал... главным образом, вследствие неравенства имущества"**. Это верно, но за этой истиной не скрывается и капли **абсолютного идеализма** [1]).

Представьте себе, что кто-нибудь с поразительной ясностью об'ясняет нам механизм движений животных. Затем с не менее удивительной серьезностью он прибавляет, что важнейшая скрытая причина всех этих движений заключается в тени, которую отбрасывают движущие тела. Этот человек—**„абсолютный"** идеалист. Может быть, в течение некоторого времени мы будем держаться взгляда этого идеалиста; но, надеюсь, что, в конце-концов, мы усвоим **науку механики** и скажем: **„Прощай на век"** его **„философии механики"**.

Так, по крайней мере, поступили различные ученики Гегеля. Они прекрасно умели оценить преимущества метода

[1]) За другими примерами подобного же рода мы отсылаем читателя к нашей статье: „К 60-летию со дня смерти Гегеля" „Neue Zeit". 1891—1892 г., №№ 7, 8, 9. (По-русски появилась в сборнике статей Плеханова: „Критика наших критиков").

великого мыслителя, но они стали на **материалистическую точку зрения**. Вышеприведенных цитат из **„Святого семейства"** достаточно, чтобы показать, как определенна и беспощадна была их критика идеалистической умозрительной философии.

Диалектический метод—это самая характерная черта современного материализма: в этом его существенное отличие от старого материализма, метафизического, 18 столетия. Можно, поэтому, судить о глубине взглядов и серьезности историков литературы и философии, которые не сумели заметить этого различия. Покойный **Ланге** делит свою **„историю материализма"** на две части: на материализм **до и после** Канта...

Для всякого человека, не ослепленного духом школы или рутиной, естественно напрашивается другое деление: материализм после **Гегеля** стал совсем не тем, чем он был до него. Но разве можно было ожидать много? Для суждения о влиянии идеализма 19-го столетия на развитие материализма надо прежде всего уяснить себе, чем последний стал в наши дни. А именно этого Ланге никогда не делал. Хотя в своей книге он говорит обо всем и обо всех, даже о ничтожествах, вроде **Генриха Чольбе**, но он ни одним словом не упоминает о диалектическом материализме. Ученый историк материализма даже и не подозревал, что в его время были материалисты, замечательные в совершенно другом отношении, чем господа Фогт, Малешотт и компания [1]).

Легкость, с какой диалектический материализм победил идеализм, должна казаться непонятной всякому, кто не имеет ясного понимания основного вопроса, что отделяет материалистов от идеалистов. Исходя из **дуалистических** предрассудков, обыкновенно представляют себе дело так, что в человеке есть **две совершенно различные субстанции: тело, материя,** с одной стороны, **душа, дух**—с другой. Не зная, часто даже не задаваясь вопросом, как одна из этих субстанций влияет на другую, в то же время с апломбом утверждают, что было бы **„односторонностью"** об'яснить явления при помощи одной из этих обоих субстанций, и такие мыслители с большим самодовольством провозглашают свое

[1]) Вообще в этом отношении Ланге следовал взглядам и обычаям всех ученых писателей **„хорошего общества"**. В свою очередь **Геттнер** много раз сравнивал учение **Дидро** с учением **современных материалистов.** Но кто же является для него представителем современных материалистов? Молешотт. Геттнер столь мало знает о современном состоянии материализма, что думает сказать нечто глубокое, говоря: „в учении о нравственности материализм до сих пор не поднялся над этими жалкими попытками (т.-е. попытками материалистов 18-го столетия). Если материализм хочет представить доказательство своей жизнеспособности, то в разработке учения о нравственности должна состоять его ближайшая и важнейшая задача". (Ист. литературы 18-го столетия, 2 ч., Брауншвейг, 1881, стр. 402). Поздно вспомнили, почтеннейший!

мнимое превосходство над обоими крайностями и гордо заявляют, что они **не** идеалисты и **не** материалисты. Но как ни почтенен по своему возрасту этот способ рассмотрения философских вопросов, он, в сущности, достоин только филистера. Философия никогда не могла удовлетвориться подобной „многосторонностью“; напротив того, она пыталась освободиться от столь дорогого эклектическим умам дуализма. Самые выдающиеся философские системы всегда были **монистичны**, то-есть для них **дух** и **материя** были только двумя классами явлений, причина которых одна и нераздельна та же. Мы уже видели, что для французских материалистов „**способность ощущения**“ была **одним из свойств материи**. Для Гегеля природа была „**инобытием**“ абсолютной идеи. Это „**инобытие**“ есть, до известной степени, грехопадение идеи; природа создана духом, она существует только благодаря его благодати. Но это мнимое грехопадение нисколько не исключает субстанционального тождества природы и духа; совершенно напротив, оно **предполагает** такое тождество... Абсолютный дух Гегеля не есть **ограниченный** дух философии **ограниченных** умов. Гегель прекрасно умел высмеивать тех, кто в материи и духе видел две различные субстанции, „столь же непроницаемые взаимно, как всякая материя по отношению к другой и проникающие в поры друг друга в своем взаимном небытии; подобно Эпикуру, отведшему богам пребывание в порах космоса, но вполне последовательно не предоставившему им никакого общения с миром“. Несмотря на свое враждебное отношение к материализму, Гегель ценил в нем его **монистическую тенденцию** [1]). Но поскольку мы становимся на эту **монистическую** точку зрения, сам опыт должен решить, какая из двух теорий: **идеализм** или **материализм**, лучше об'ясняет явления, с которыми мы встречаемся при изучении природы и человеческих обществ. И не трудно убедиться, что даже в области **психологии**, науки, занимающейся фактами, которые могут быть названы преимущественно явлениями духа, мы работаем с большим успехом тогда, когда принимаем в качестве **первичного** момента природу, а проявление духа рассматриваем в качестве необходимых следствий движения материи. „В наши дни,—говорит **агностик** Гексли,—ни один человек, понимающий дело и знающий факты, не может

[1]) „И все-таки надо признать за материализмом полное энтузиазма стремление выйти за пределы двух, имеющих одинаково самостоятельное, субстанциональное существование миров, и принимаемого за истину дуализма, и уничтожить разорванность первоначального единства“. „Энциклопедия“ , Ш-я ч., § 389 и добавление. Заметим мимоходом, что Гегель в своей „истории философии“ в нескольких словах дал более правильную оценку французского материализма и таких людей, как Гельвеций, чем какую дают профессиональные историки материализма.

сомневаться в том, что принципы психологии содержатся в физиологии нервной системы. То, что называется духовными проявлениями, есть сумма мозговых функций и материальные элементы сознания суть продукты деятельности мозга. Может быть, Кабанис неловко и неверно выразился, говоря, что мозг выделяет мысли так же, как печень выделяет желчь, но, тем не менее, взгляд, выражающий эту часто подвергавшуюся осмеиванию формулу, гораздо более соответствует фактам, чем популярное представление о духе, как метафизическом единстве, имеющем, конечно, местопребывание в голове, но столь же независимом от мозга, как телефонист независим от аппарата, на котором он работает“ [1]). В области социальных наук, понимаемых в широком смысле слова, идеализм, как мы уже указывали, неоднократно приходил к сознанию своей неспособности и прибегал к чисто материалистическому об'яснению исторических фактов.

Подчеркнем еще раз, что великой философской революции, имевшей место в Германии в 5-м десятилетии 19-го века, сильно помог в основе своей **монистический** характер немецкого идеализма. Роберт Флинт говорит: „Гегелианство, несмотря на то, что оно является самой разработанной из всех идеалистических систем, само по себе представляет очень слабое препятствие для материализма“. Это совершенно верно; только Флинт должен был сказать „вследствие того“, вместо „несмотря на то“.

Тот же самый Флинт прав, продолжая: „конечно, последняя (система Гегеля—Г. П.) выдвигает дух на первое место по сравнению с материей и рассматривает материю, как стадию процесса развития духа; но так как дух, занимающий первое место по сравнению с материей, есть бессознательный дух, который не есть ни суб'ект, ни об'ект, и потому не действительный дух, даже не призрак или фантасмагория духа, то **материя все-таки является первичной реальностью,** первичным действительным существованием, и сила материи, ее тенденция возвышаться над самой собой является корнем и основой суб'ективного, об'ективного и **абсолютного духа**“ [2]). Легко понять, насколько эта **неизбежная** для идеализма непоследовательность облегчила философскую революцию, о которой мы здесь говорим. Эта непоследовательность в особенности дает себя чувствовать в **философии истории.** „Гегель повинен в двоякого рода поло-

[1]) „Юм, его жизнь и философия“, франц. пер. Габриэля Компейре, Париж, 1880 г., стр. 108. Правильно было сказано, что агностицизм, несмотря ни на что, есть по-просту трусливый материализм, старающийся соблюсти хороший тон.

[2]) „Философия истории во Франции и Германии“. Эдинбург и Лондон, 1874, стр. 503.

винчатости; во-первых, в том, что он об'являет философию бытием абсолютного духа и вместе с тем не решается признать **абсолютным духом действительно философствующего индивидуума,** и во-вторых, в том, что у него абсолютный дух, как таковой, только повидимому творит историю. Но так как абсолютный дух только post factum (задним числом) и только в лице философа сознает себя творческим мировым духом, то его фабрикация истории существует лишь в сознании, в мнении и представлении философа, т.-е. только в умозрительном воображении". Эти строки исходят от родоначальника современного диалектического материализма, Карла Маркса [1]).

Значение произведенной этим гениальным человеком философской революции он сам выразил в немногих словах: „Мой диалектический метод не только в корне отличен от Гегелевского, но представляет его прямую противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он, под названием идеи, превращает даже в самостоятельный суб'ект, есть демиург (творец) действительности, представляющий лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть ничто иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное" [2]).

Прежде чем изложить результаты, к которым пришел Маркс, при помощи этого метода, мы сделаем беглый обзор тенденций, обозначившихся в **эпоху реставрации** во французской исторической науке.

Французские „философы" были убеждены в том, что общественное мнение правит миром. „Когда они вспоминали, что, согласно их собственной сенсуалистической теории, человек со всеми своими мнениями является продуктом социальной среды, они уверяли, что „все зависит от законодательства", полагая, что этот простой, но поучительный ответ устраняет вопрос. Далее „законодательство" отожествлялось для них с государственным правом, с „правительством" каждой данной страны. В первые десятилетия 19-го столетия от этой точки зрения все более стали отказываться. Стали задаваться вопросом, не будет ли правильнее искать корней **„политических учреждений** в **гражданском праве"** [3]). И на этот вопрос давался утвердительный ответ.

---

[1]) „Святое семейство", стр. 127.

[2]) „Капитал", т. I, предисловие ко II-му изданию; рус. пер., под ред В. Базарова и И. Степанова, переработанный И. Степановым. Москва,, 1920 г., отр. 4.

[3]) После событий конца 18 и начала 19-го века было уже не так легко думать, что „общественное мнение управляет миром": эти события не один раз обнаружили бессилие общественного мнения. „Столько событий разрешенных силой, столько преступлений, оправданных успехом, столько добродетелей, заклейменных порицанием, столько несчастья, поруганного

„Большая часть писателей, ученых, историков и публицистов,—говорит Гизо,—пыталась об'яснить данное состояние общества, степень или характер его цивилизации, его политическими учреждениями. Было бы разумнее начинать с изучения самого общества, чтобы понять и узнать его политические учреждения. Прежде, чем стать причиной, эти учреждения являются следствием; общество порождает их прежде, чем начинает изменяться под их влиянием; и, вместо того, чтобы о состоянии народа судить по системам или формам его правительства, надо прежде всего исследовать состояние народа, чтобы знать, каким должно и каким может быть его правительство... Общество, его состав, образ жизни отдельных лиц, в зависимости от их социального положения, отношения различных классов, лиц, словом, **гражданский быт людей**—таков, без сомнения, первый вопрос, который привлекает к себе внимание историка, желающего воссоздать жизнь народов, и публициста, желающего знать, как они управлялись" [1]).

Здесь налицо уже полный переворот в исторических взглядах „философов". Но Гизо идет еще дальше в анализе „состава общества". Согласно ему, у всех **современных народов** гражданский быт тесно связан с поземельными отношениями, а потому изучение их поземельных отношений должно предшествовать изучению их гражданского быта. „Чтобы понять политические учреждения, надо изучить различные социальные слои и их взаимоотношения; чтобы понять эти различные социальные слои, надо знать природу поземельных отношений" [2]).

С этой точки зрения Гизо изучает историю Франции при **Меровингах** и **Каролингах.** В своей истории английской революции он делает новый шаг вперед, изображая это событие, как эпизод борьбы классов в современном обществе. Уже не **„поземельные отношения,"** но **имущественные отношения вообще** являются теперь для него основой политического движения.

Огюстен Тьерри пришел к подобным же взглядам. В своих работах по истории Англии и Франции скрытой причиной политических событий он считает развитие общества. Он

властью, столько осмеянных благородных чувств, сколько подлых расчетов, философски истолкованных,—все это убило надежды даже тех людей, которые больше всего верили в силу разума. Так писала г. Сталь в 8 г. („О взаимоотношении французской республики, литературы и социальн. учреждений", т. I, стр. 4. Введение). Впрочем, все утописты эпохи реставрации и Луи-Филиппа были убеждены в том, что обществен. мнение правит миром. Это был основной принцип их истории философии. Но мы не можем здесь заниматься психологией утопистов.

[1]) „Опыты по истории Франции". 10-е изд., Париж, 1860 г., стр. 73—74. Первое изд. этих „опытов" появилось в 1822 году.

[2]) Там же, стр. 75—76.

весьма далек от мысли, что общественное мнение правит миром. Для него общественное мнение только более или менее адэкватное выражение социальных интересов. Вот один пример того, как он понимал борьбу английского парламента с Карлом I. „Все, чьи предки принадлежали к числу завоевателей, покидали свой замок, чтобы взять на себя в королевском войске командную должность, какую указывал им их ранг. Жители городов и портов толпами шли в противоположный лагерь... Тунеядцы, люди, стремящиеся только к наслаждению без труда, к какой бы касте они ни принадлежали, шли в ряды королевских войск, чтобы защищать там свои собственные интересы; и в то же самое время семьи из класса прежних завоевателей, которые занимались промышленностью, примкнули к партии общин. Война как с той, так и с другой стороны велась за эти положительные интересы. Все остальное было только видимостью или предлогом. Выступившие на защиту **подданных,** по большей части, принадлежали к **пресвитерианам,** т.-е. и в области религии они не признавали никакого ига. Поддерживавшие противоположную сторону были сторонниками епископиальной церкви или папистами, так как они стремились и в формах культа найти возможность употреблять силу и взыскивать с людей налоги“ [1]).

Это довольно ясно, **но кажется, пожалуй, более ясным, чем это есть в действительности.** В самом деле, политические революции являются следствием борьбы классов, борющихся за свои положительные **экономические** интересы. Но какова причина, придающая экономическим интересам данного класса ту или иную форму? Какова причина, порождающая в обществе классы? Огюстен Тьерри говорит, правда, о **„промышленности“**, но это понятие остается у него туманным и, чтобы выйти из затруднения, он вспоминает о нашествии, о завоевании Англии норманнами. Итак, классы, борьба которых вызвала революцию, обязаны своим происхождением завоеванию. **„Все это началось с завоевания“**,— говорит он,—**„завоевание лежит в ее основе“**. Но что такое завоевание? Не возвращает ли оно нас опять к деятельности **„правительства“**, для которой мы старались найти об'яснение? И даже если оставить это в стороне, самый факт завоевания никогда не сможет об'яснить **социальных последствий** этого завоевания. До завоевания Галлии варварами, она была завоевана римлянами. Но социальные последствия обоих этих завоеваний были совершенно различны. Где причина этого? Без сомнения, галлы в эпоху Цезаря были в другом положении, чем галлы V столетия; и столь же

[1]) Полное собр. соч Ог. Тьерри, VI т., 10 изд., Париж, 1886 г. стр. 66. Цитируемая нами статья „Взгляд на английские революции“ была напечатана в 1817 г., т.-е. за несколько лет до появления „опытов“ Гизо.

несомненно, что римские завоеватели нисколько не были похожи на завоевателей-„варваров“—франков и бургундов. Но не об'ясняются ли все эти различия другими завоеваниями? Мы могли бы перечесть все **известные** и все **возможные** завоевания, продолжая оставаться в порочном кругу, мы приходили бы всякий раз к неизбежному выводу, что в жизни народов есть нечто, некоторый икс, неизвестное, которому обязана своим происхождением, своим направлением и своими изменениями „сила“ самих народов и различных классов, существующих в их недрах. Короче говоря: ясно, что в основе „силы“ лежит нечто, и вопрос сводится к определению природы этого неизвестного [1]).

Гизо движется в кругу тех же самых противоречий. Чему обязаны своим происхождением те **„отношения собственности“** у народов, о которых идет речь в „Опытах“ Гизо? Действиям **завоевателей:** „После завоевания франки стали земледельцами... Абсолютная независимость их землевладения, как и их личности, была их правом; эта независимость имела единственную гарантию в силе собственника, употребляя свою силу для защиты, он думал, что пользуется своим правом“. [2]).

Не менее характерно, что для Гизо гражданский быт людей **только** „у современных народов“ был тесно связан „с поземельными отношениями“.

Ни Минье, ни кто-либо другой из французских историков той эпохи (а французские историки этой эпохи принадлежали к различным школам), не сумели выпутаться из затруднения, перед которым останавливались Гизо и Огюстен Тьерри. Они уже прекрасно понимали, что причину развития общества следует искать в его экономических отношениях. Они уже знали, что в основе политических движений лежат проникающие их **экономические интересы.** И после великой французской революции, этой эпической борьбы буржуазии с дворянством и духовенством [3]), трудно было бы не понимать

[1]) Огюстен Тьерри своими самыми ясными историческими взглядами обязан **Сен-Симону.** Сен-Симон очень много сделал для об'яснения исторического развития человечества. Но ему не удалось определить тот икс, о котором мы говорим в тексте Для него **человеческая природа,** в сущности, представляет собой достаточную причину развития человечества. Он натолкнулся на тот же самый подводный камень, что и философы-материалисты 18-го столетия. Мы надеемся, заметим кстати, изложить взгляды Сен-Симона в специальном очерке.

[2]) Гизо, цит., ст. 81—83.

[3]) Либеральные французские историки эпохи реставрации часто говорили о **классовой борьбе** и более того **отзывались о ней с большим сочувствием.** Они не приходили даже в ужас от пролития крови. „Итак, я повторяю, война, т. е. революция, была необходима.—восклицает Тьер в одном из примечаний к своей „Истории французской революции“ (т 1, стр 365 изд. 1834). „Бог дал людям справедливость только ценой борьбы“. Пока **буржуазия** еще не закончила своей борьбы с **аристократией,** теоретики

этого. Но они были не в состоянии об'яснить **происхождение** экономической структуры общества. И когда они говорили на эту тему, они обращались к завоеванию, возвращаясь к точке зрения 18-го столетия, так как завоеватель есть тот же „законодатель", но только приходящий извне.

Итак, Гегель, так сказать, против своей воли пришел к тому, что нашел разрешение загадки исторических судеб народов в их **социальном состоянии (в „собственности")**. Французские историки эпохи реставрации со своей стороны, для об'яснения происхождения и развития различных форм **„правительства"**, намерено обращались к „положительным **интересам**" и к экономическому состоянию. Но ни тем, ни другим, ни идеалистическим философам, ни позитивным историографам не удалось разрешить великой проблемы, неизбежно вставшей перед ними: отчего, в свою очередь, зависят **структура общества и отношения собственности?** И поскольку эта великая проблема оставалась неразрешенной, постольку исследования в области, так называемых, во Франции **моральных и политических наук** (sciences morales et politiques) оставались лишенными действительного научного основания, постольку этим мнимым наукам с полным правом можно было противопоставлять математику и естественные науки, как единственно **„точные"** науки, специально называемые наукой (sciences).

Задача **диалектического материализма** была, таким образом, предопределена заранее. Философия, оказавшая в прошлые столетия огромные услуги **естествознанию,** должна была теперь освободить **социальную науку** из лабиринта ее противоречий. По выполнении этой задачи, философия сможет сказать: **„Я сделала свое дело, я могу уйти"**, так как в будущем **точная наука** должна сделать бесполезными **гипотезы философии.**

Статьи Маркса и Энгельса в **„Немецко-французских летописях"** (Париж, 1844 г.); **„Святое семейство"** тех же авторов; **„Положение рабочего класса в Англии"**, Энгельса; **„Нищета философии"**, Маркса; **„Манифест коммунистической партии"**, Маркса и Энгельса; **„Наемный труд и капитал"** Маркса, содержат уже прекрасно формулированные и ясно изложенные черты нового понимания истории. Но его систематическое, хотя и краткое, изложение мы находим в книге Маркса **„К критике политической экономии"** (Берлин, 1859 г.).

„В общественном производстве своей жизни люди наталкиваются на известные, необходимые, от их воли независящие отношения—отношения производства, которые соответствуют

буржуазии ничего не возражали против классовой борьбы. Появление на исторической сцене борющегося с буржуазией **пролетариата**, очень изменило взгляды названных теоретиков. В настоящее время точка зрения „классовой борьбы" кажется им слишком **„узкой"**. Времена меняются и мы вместе с ними.

определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих отношений производства составляет экономическую структуру общества, реальную основу, на которой возвышается юридическая и политическая надстройка. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и вообще духовный процесс жизни. Не сознание человека определяет его бытие, но, наоборот, его общественное бытие определяет его сознание" [1]).

Что такое отношение производства? Это то, что на юридическом языке называется **отношениями собственности,** собственности, о которой говорил и Гизо и Гегель. Теория Маркса, об'ясняя происхождение этих отношений, отвечает, таким образом, именно на тот вопрос, на который до него не могли ответить люди науки и философии.

Человек, со своими **„мнениями и образованием"**, есть продукт социальной среды, как это прекрасно знали **французские материалисты 18 столетия,** хотя они и забывали часто об этом. Историческое развитие „общественного мнения", как и вся история человечества, есть **закономерный процесс,** как представляли его себе **немецкие идеалисты** 19-го столетия. Но этот процесс определяется не свойствами **„мирового духа"**, как думали эти идеалисты, **а реальными условиями существования человека.** Формы **„правительства"**, о которых так много говорили философы, коренятся в том, что **Гизо** коротко называл **обществом,** а **Гегель** гражданским обществом. Но развитие гражданского общества определяется **развитием производительных сил, находящихся в распоряжении людей.** Марксово понимание истории, которое невежды считают **узким** и **односторонним,** в действительности, есть законный продукт векового развития исторических идей. Оно содержит их все, поскольку они имеют действительную ценность, и придает им более прочное основание, чем то, какое они имели в какой-либо период своего расцвета. Поэтому, оно, употребляя уже цитированное выражение Гегеля, самое **развитое, богатое** и **конкретное,**

Философы 18-го столетия постоянно говорили о „человеческой природе", об'ясняющей историю человечества и обнаруживающей свойства, которыми должно обладать **„совершенное законодательство"**.

Эта мысль лежит в основе всех утопий: в своих идеальных построениях **совершенного законодательства** утописты исходили всегда из рассуждений о человеческой природе. „Завоевание" Огюстена Тьерри и Гизо, равным образом, возвращает нас к человеческой природе, т. е. к более или менее успешно воображаемой, **более или менее произвольной** „природе"

[1]) К критике политической экономии, стр. 5.

завоевателя [1]). Но если **человеческая природа является чем-то постоянным**, то явно нелепо хотеть с ее помощью об'яснить **исторические судьбы** человечества, по существу своему **изменчивые**, если она изменчива, то следует задать себе вопрос: **отчего** происходят ее изменения? Немецкие идеалисты, эти мастера логики, уже признавали, что человеческая природа представляет из себя весьма неудачную фикцию. Они устанавливали скрытую пружину исторического движения **вне человека**, повинующегося, по их мнению, только непреодолимым побуждениям этой пружины. Но для них этой движущей силой был **мировой дух**, т.-е. **прошедшая через фильтр абстракции одна сторона человеческой природы**. Теория Маркса кладет конец всем этим фикциям, заблуждениям и противоречиям. **Воздействуя посредством своего труда на природу вне его, человек производит изменения в своей собственной природе**. Следовательно, человеческая природа, в свою очередь, имеет историю, и для того, чтобы понять эту историю, надо понять, как происходит воздействие человека на природу вне его.

Гельвеций сделал попытку об'яснить развитие человеческих обществ, основываясь на **физических потребностях людей**. Его попытка была обречена на неудачу, так как, собственно говоря, следует принимать во внимание не потребности человека, но **средства и пути** их удовлетворения.

У животного имеются такие же физические потребности, как и у человека. Но животные **не производят;** они просто **захватывают** предметы, производство которых, так сказать, предоставляется природе. При захвате этих предметов, они пользуются своими органами: зубами, языком, членами и т. д. Поэтому, приспособление животных к окружающей их естественной среде совершается посредством преобразования его органов, посредством изменений в его **анатомической структуре**. Не так просто дело происходит у животного, гордо называющего себя homo sapiens (человек). „Человек противостоит веществу природы, как сила природы. Чтобы **присвоить вещество природы в известной форме, пригодной для его собственной жизни,** он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы, руки и ноги, голову и пальцы". Он—**производитель** и употребляет в процессе производства орудия. „Предмет, которым рабочий овладевает непосредственно,—мы оставляем в стороне захват готовых средств существования, например, плодов, при чем только органы тела рабочего и служат средством труда,—есть не предмет труда, а средство труда. Итак, предмет, данный самой природой, становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего" [1]). Вследствие этого его борьба за существование существенно отличается от борьбы за существование других животных: производящее орудия животное (the toolmaking animal) приспособляется к окружающей его естественной среде, **изменяя свои искусственные органы.** По сравнению с этими изменениями, изменения его **анатомической структуры совершенно теряют свое значение**. Так Дарвин говорит, что осевшие в Америке европейцы чрезвычайно быстро испытывают физические изменения. Но, по мнению самого Дарвина, эти изменения **„весьма незначительны:** они совершенно **ничтожны** по сравнению с бесчисленными изменениями, испытываемыми **искусственными органами** американцев". Итак, поскольку человек становится животным, производящим орудия, он вступает в новую фазу своего развития: его **зоологическое** развитие заканчивается и начинается его **исторический** жизненный путь.

Дарвин оспаривает тот взгляд, что не существует животных, пользующихся орудиями. Он приводит много примеров, доказывающих противоположное: в естественном состоянии шимпанзе пользуется камнем для раздробления плодов, имеющих твердую скорлупу; в Индии, ставшие ручными, слоны обламывают сучья деревьев и пользуются ими для того, чтобы отгонять мух. Все это может быть и совершенно верно. Но, прежде всего, не **следует забывать,** что **количественные** изменения превращаются в **качественные** различия. **Применение** орудий встречается у животных только **в зачатии**. Их влияние на образ жизни последних **бесконечно мало;** напротив того, употребление орудий оказывает **решающее** влияние на образ жизни человека. В этом смысле Маркс говорит, что „употребление и создание средств труда, хотя и свойственные в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда" [2]).

[1]) В своих вышеупомянутых опытах Гизо часто определенно ссылается на **„потребности человеческой природы"**. Во второй главе своей книги „О собственности", Тьер пытается доказать, что „наблюдение над человеческой природой есть истинный метод, которому надлежит следовать при изложении прав человека в обществе". Против подобного „метода" никто из „философов" 18-го столетия не мог бы найти возражений. Более того, коммунистические и социалистические утописты, с которыми боролся Тьер, точно также ничего не могли бы возразить против него. В основе их рассуждений о социальной организации всегда лежало то или иное понимание человеческой природы. В этом отношении точка зрения утопистов ни в чем не отличается от точки зрения их противников. Само-собою понятно, что это не помешало им „выводить" иные права человека, чем, например, „выводил" Тьер.

[1]) „Капитал" цит. изд., стр. 152.
[2]) „Капитал" стр. 153.

Ясно само собой, что человек употребляет не одни только механические средства труда. Но Маркс считает последние характерными для него. Они составляют то, что он называет **местной и мышечной системой производства.** Ее остатки имеют для оценки **прошлых экономических общественных формаций** такое же значение, как и остатки костей для изучения исчезнувших видов животных. „Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда“ [1]). Историки и „социологи“ до Маркса даже и не подозревали, каким драгоценным средством для важнейших открытий могла быть эта **технология ископаемых.** „Дарвин направил интерес на историю естественной технологии, т.-е. на образование растительных и животных органов, которые играют роль орудий производства в жизни растений и производства. Не заслуживает ли такого же внимания история образования производительных органов общественного человека, история этого материального базиса каждой особой общественной организации? И не легче ли было бы написать ее, так как, по выражению Вико, человеческая история тем отличается от естественной истории, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами“ [2]).

Современные историки культуры охотно говорят о **каменном, бронзовом и железном веке.** Это разделение доисторической эпохи исходит из главного материала, служившего для производства оружия и утвари. Эти эпохи делятся на различные периоды: например, обтесанного и полированного камня. Следовательно, историки культуры не совсем закрывают глаза на технологию ископаемых. К сожалению, они обыкновенно довольствуются в этой области общими местами, могущими приводить к одним только общим местам. И они удаляются в эту область, только благодаря отсутствию других данных, за отсутствием чего-либо лучшего. Но ее оставляют, как только в истории в собственном смысле находятся другие данные, которые кажутся более достойными человека и его разума. В этом отношении продолжают следовать по большей части примеру 18-го столетия, поступая так, как делал это Кондорсэ сто лет тому назад.

Свое знаменитое произведение („Очерк исторической картины прогресса человеческого разума“) Кондорсэ начинает с описания развития производительных сил первобытного человека от грубейших искусств до начала земледелия. Он даже идет настолько далеко, что заявляет, „что искусство делать оружие, приготовлять пищу, делать необходимые для этого приготовления инструменты, сохранять на некоторое время средства питания, делать из них запасы—

[1]) Там же, стр. 156.

[2]) Там же, стр. 363, примеч. 96.

было первой характерной чертой, которая стала отличать человеческое общество от обществ других животных пород“. Вместе с тем, он прекрасно понимает, что столь важное „искусство“, как земледелие, должно было иметь огромное влияние на **структуру общества**. Но уже **„третья эпоха“** истории человечества охватывает у него **„прогресс земледельческих народов до изобретения алфавита“;** четвертая обнимает прогресс человеческого духа в Греции до периода **разделения наук** в столетии Александра; пятая характеризуется **прогрессом наук** и т. д. Сам того не замечая, Кондорсэ совершенно изменяет свой принцип деления, и сразу обнаруживается, что в начале он только потому говорил о развитии производительных сил, что не мог иначе. Точно также обнаруживается, что „прогресс“, достигнутый в области производства и материальной жизни людей вообще, является для него лишь **мерилом** прогресса духа, которому он обязан всем, ничего подобного не делая для него.

Для Кондорсэ средства производства были **следствием** а духовные способности человека, его дух—**причиной**. И так как, будучи метафизиком, он оставался слепым к диалектике, имманентной для всякого процесса как в природе, так и в обществе, в силу которой всякая **причина** есть только **причина,** после того, как она была следствием, и всякое **следствие,** в свою очередь, становится **причиной;** так как он замечал существование этой диалектики только в тех случаях, когда она проявлялась в специальной форме отношений взаимодействия, то естественно, что он предпочитал брать быка за рога и обращаться, поскольку он мог и поскольку он не был вынужден поступать иначе, непосредственно к причине. Человеческий дух был для него великим двигателем исторического развития. Этому духу Кондорсэ, подобно всем „философам“, приписывал „естественную“ тенденцию к прогрессу. Это, конечно, очень поверхностная точка зрения, но будем справедливы: разве современные историки культуры ушли от точки зрения Кондорсэ? [1]).

[1]) Впрочем, экономисты не уступают в этом отношении историкам культуры. Примером может служить то, что говорит о прогрессе, достигнутом производительностью труда, Мишель Шевалье. „Производительная сила человека непрерывно развивается на протяжении последовательных эпох цивилизации. Это развитие представляет собой одну из многочисленных и наиболее привлекательных форм, какие принимает прогресс общества“ (Всемирная выставка 1867 г., отчет международного жюри, введение Мишеля Шевалье, стр. 21—22). Итак, человечество движется вперед, благодаря **прогрессу,** метафизическому существу, которое среди других своих многочисленных форм принимает форму развития производительных сил. Это все та же старая история идеалистического олицетворения процессов мысли, продуктов абстракции; та же история о тенях, бросаемых движущимися телами, которые должны об'яснить нам тайны их движений.

Ясно, как день, что применение орудий, как бы они ни были совершенны, предполагает огромное развитие умственных способностей. Много воды утекло прежде, чем наши обезьяно-человеческие предки достигли такой степени развития **„духа“**. Каким образом они достигли этого? Об этом нам следует спрашивать не историю, но зоологию. Дарвин дал ответ за зоологию. По крайней мере, он показал, как зоологическая эволюция человека могла привести его к интересующему нас пункту. Правда, обезьяно-человеческий „дух“ в гипотезе Дарвина играет довольно пассивную роль, так как в этой гипотезе речь идет не о его якобы естественной тенденции к прогрессу, поскольку последний осуществляется, благодаря стечению обстоятельств, природа которых в очень малой степени возвышена. Так, по Дарвину, „человек никогда не достиг бы своего господствующего положения в мире без употребления рук, этих орудий, обладающих удивительным свойством послушно повиноваться его воле“ [1]). Это утверждал еще Гельвеций; прогресс конечностей он считал—horribile dictu (страшно сказать)—причиной прогресса мозга и, что еще хуже, прогресс конечностей приписывался им не обезьяно-человеческому духу, но влиянию окружающей естественной среды.

Как бы там ни было, но зоология передает истории homo (человека), уже обладающим способностями изобретать и употреблять наиболее примитивные орудия. Поэтому, на долю истории выпадает только исследование развития искусственных органов и обнаружение их влияния на развитие духа, как это сделала зоология по отношению к естественным органам. Если развитие последних совершалось под влиянием окружающей естественной среды, то не трудно понять, что то же самое имело место по отношению и к искусственным органам.

Жители страны, не имеющей металлов, не могли изобретать орудий, превосходящих каменные орудия. Чтобы человек мог приручить лошадь, рогатый скот, овцу и т. д., т.-е. животных, игравших очень заметную роль в развитии его производительных сил, он должен был жить в странах, в которых эти животные жили, вернее, их зоологические предки жили в диком состоянии. Искусство мореплавания возникло, конечно, не в степях и т. д. Следовательно, окружающая естественная среда, географическая среда, ее бедность или богатство имели бесспорное влияние на развитие промышленности. Но, сверх того, характер географической среды играл в истории культуры еще другую, гораздо более замечательную роль. „Не абсолютное плодородие почвы,—говорит Маркс,—а ее дифференцированность, разно-

[1]) „Происхождение человека“, ч. I, гл. II.

родность ее естественных продуктов составляет естественную основу общественного разделения труда, при чем смена тех естественных условий, в которых приходится вести свое хозяйство человеку, способствует умножению его собственных потребностей, способностей, средств и способов труда. Необходимость общественно контролировать какую-либо силу природы в интересах хозяйства, необходимость в широком масштабе использовать ее или сдерживать ее разрушительные действия при помощи сооружений, возведенных рукой человека, играет решающую роль в истории промышленности. Примером может послужить регулирование воды в Египте, Ломбардии, Голландии и т. д. или в Индии, Персии и т. д., где орошение искусственными каналами не только доставляет почве необходимую для растений воду, но в то же время приносит вместе с илом минеральное удобрение с гор“ [1]).

Итак, человек из окружающей естественной среды получает материал для создания себе искусственных органов, при помощи которых он борется с природой. Характер окружающей естественной среды определяет характер его производительной деятельности, характер его средств производства. Но средства производства столь же неизбежно определяют взаимные отношения людей в процессе производства, как вооружение армии определяет всю ее организацию, все взаимные отношения людей, из которых она состоит. Но взаимоотношения людей в общественном процессе производства с своей стороны определяют всю структуру общества. Поэтому, влияние естественной среды на эту структуру бесспорно. Характер естественной среды определяет характер социальной среды.

Один пример: „Необходимость вычислять периоды разлива Нила создала египетскую астрономию, а вместе с тем, и господство касты жрецов, как руководителей сельского хозяйства“ [2]).

Но это только одна сторона дела. Чтобы не притти к совершенно неверным выводам, надо одновременно принять во внимание и другую.

Отношения производства являются следствием, производительные силы—причиной. Но следствие, в свою очередь,

[1]) „Капитал“, т. I, стр. 515—6. „Поэтому в то время, как тропические континенты имеют за себя богатство природы, умеренные континенты более всего благоприятны для развития человека“. „Сравнительная физическая география в ее отношении к истории человечества“, Арнольда Гюйо, Париж, 1888, стр. 256.

[2]) „Капитал“, т. I, стр. 516—6. В Азии, как и в Египте, „цивилизация развивается в легко поддающихся обработке равнинах с наносной почвой и равным образом она тяготеет к большим рекам“. Гюйо, цит., стр. 277, ср. Мечников. „Цивилизация и великие исторические р еки“. Париж 1889 г

становится причиной, отношения производства становятся новым источником развития производительных сил. Это приводит к двойному результату.

1. Взаимное влияние отношений производства и производительных сил является причиной социального движения, имеющего свою логику и независимые от естественной среды законы.

Пример: частная собственность в первоначальной фазе своего развития всегда является плодом труда самого собственника, как это прекрасно можно наблюдать в русской деревне. Но наступает, по необходимости, время, когда собственность принимает характер, противоположный тому, какой она имела раньше; она предполагает труд другого, она становится капиталистической частной собственностью, как это, равным образом, можно ежедневно наблюдать в русской деревне. Это явление представляет собой следствие имманентных законов эволюции частной собственности. Все, что в состоянии сделать в этом отношении **естественная среда,** состоит в **ускорении** этого развития посредством **благоприятных условий для развития производительных сил.**

2. Так как социальная эволюция имеет своеобразную логику, независимую от какого бы то ни было непосредственного влияния естественной среды, то может случиться, что один и тот же народ, живя в одной и той же стране и сохраняя почти без изменения свои физические свойства, в различные эпохи своей истории будет обладать социальными и политическими учреждениями, очень мало похожими и даже совершенно противоположными друг другу. Из этого пытались сделать тот вывод, что географическая среда не оказывает влияния на историю человечества. Но это совершенно неверный вывод [1]). Народы, жившие в Англии в эпоху **Цезаря,** испытывали на себе влияние той же самой географической среды, как и англичане эпохи **Кромвеля.** Но современники Кромвеля обладали гораздо большими могущественными производительными силами, чем народности времен Цезаря. Географическая среда оказывала на них уже не то влияние, так как они сами совершенно иначе воздействовали на естественную среду. Производительные силы Англии XVII столетия были плодом ее истории; а в этой истории географическая среда никогда не переставала

[1]) Вольтер тоже поверхностно отрицал влияние географической среды на человеческие общества, на котором настаивал Монтескье. Мы видели, что Гольбах, запутавшись в противоречиях, благодаря своему метафизическому методу то отвергал, то признавал это влияние. Вообще путаница, которую вносили метафизики всех направлений в изучение этого вопроса, без сомнения, является одной из самых замечательных иллюстраций слабых сторон этого метода.

оказывать влияние, хотя и очень различным образом, на экономическое развитие страны.

Взаимоотношение между общественным человеком и географической средой **чрезвычайно изменчиво.** Оно изменяется с каждым новым шагом, достигнутым развитием производительных сил человека. Вследствие этого влияние географической среды на общественного человека приводит **к различным результатам в различные фазисы развития этих сил.** Но в измененных взаимоотношениях между человеком и местом его жительства нет ничего **случайного:** они в своей последовательности составляют **закономерный процесс.** Чтобы уяснить себе этот процесс, надо, прежде всего, вспомнить, что естественная среда составляет **важный фактор в историческом развитии человечества, не благодаря своему влиянию на человеческую природу, но благодаря своему влиянию на развитие производительных сил.**

„Температура этой области (дело идет об умеренном поясе Азии. Г. П.), принимая во внимание характер климата, не испытывающего очень больших колебаний в зависимости от времени года, очень приближается к температуре весны. Но в подобной стране люди не могут быть энергичными и жизнеспособными, не могут выдерживать напряженного труда и усилий... Если азиаты робки, отличаются отсутствием мужества, мало воинственны и обладают более кротким характером, чем европейцы, то главную причину этого следует искать в характере климата. Не испытывая крупных изменений температур, времена года в Азии почти не отличаются друг от друга, и переход от жары к холоду там почти не заметен. В подобной температуре душа не испытывает тех живых потрясений, а тело тех внезапных перемен, которые естественно придают человеку более непреклонный и сильный характер, чем когда он живет при всегда одинаковой температуре; ибо быстрые переходы от одной крайности в другую пробуждают дух человека, вырывая его из пассивного и беззаботного состояния“

Эти строки написаны очень давно, ибо они принадлежат **Гиппократу** [1]). Но даже в настоящее время есть не мало писателей, не идущих дальше его в своей оценке влияния географической среды на человечество; каково местожительство, такова и раса, мораль, наука, философия, религия и, как неизбежное следствие этого, социальные и политические учреждения [2]).

[1]) „Воздух, вода и суша“. Фр. перевод де-Корэ, Париж, 1800 г., стр. 76—85.

[2]) „Подобно тому, как Восточная Азия имеет свою характерную для нее физическую природу, она имеет свою характерную для нее расу, монгольскую... У этой расы преобладает меланхолический темперамент; ее посредственные умственные способности упражняются на частностях,

Это кажется очень правдоподобным, но в действительности столь же поверхностно, как и все другие попытки об'яснения явлений социальной эволюции при помощи того или иного толкования человеческой природы.

Бокль правильно сказал, что влияние климата и почвы на человека не прямое, а косвенное. „Они оказали весьма значительное влияние на общую организацию общества и, благодаря им, возникли многие из тех крупных и заметных различий между нациями, которые часто приписывали коренному различию различных рас, на какие распадается человечество“ [1]). Бокль охотно подписывается под замечанием Джона Стюарта Милля, что „из всех обычных методов избавления себя от рассмотрения последствий социальных и моральных влияний на человеческий дух, самым обычным является приписывание различий в поведении и характере естественным различиям“. Но тот же Бокль, говоря о влиянии природы на историческое развитие человечества, впадает в те же самые ошибки, от которых он с такой горячностью и с полным правом предостерегал других.

но никогда не возвышаются ни до общих идей, ни до глубоких умозрений в области естественных наук и философии. Искусный, изобретательный, остроумный в полезных, создающих жизненный комфорт искусствах монгол не умеет обобщить их применения. Для него, целиком поглощенного, земными делами, мир идей, духовный мир, остается закрытым. Вся его философия и религия сводится к выражению принципов и правил человеческой совести, без соблюдения которых общество не могло бы существовать“. А. Гюйо, цит. соч., стр. 269.

[1]) „История цивилизации в Англии“, нем. пер. 1865 г., т. I. стр. 36—37. Впрочем, здесь, как и везде, Бокль не говорит ничего нового. Абсолютный идеалист Гегель задолго до него и лучше, чем он, сумел оценить влияние природы на человека при посредстве производительных сил и, в частности, при посредстве социальной организации (ср., например, „Лекции по философии истории“, изд Гансом, стр. 99 и 100). Допущение непосредственного влияния географической среды на „человеческую природу“, или, что то же самое, на природу расы, настолько не может быть обосновано, что писатели допускающие такое влияние, вынуждены бывают отказываться на каждом шагу от своей точки зрения. Так, например, Гюйо прибавляет к цитированным в предыдущем примечании строкам: „Главное местожительство монгольской расы—центральное азиатское плоскогорье. Кочевой образ жизни и патриархальная форма этих обществ (основанных монголами. Г. П) являются необходимым следствием бесплодной и сухой природы населяемых ими местностей“. Точно также и Гиппократ признает, что недостаток мужества у монголов, по крайней мере, отчасти является „последствием законов, которым они подчинены“. (Цит. соч., стр. 86). „Форма правления у азиатских народов монархическая,—говорит он,—„но по необходимости правительство бывает очень трусливо там, где подчинено королям“. (Цит. соч., стр. 117); „Убедительным доказательством в пользу того, что я говорю, является то, что в Азии даже все греки и варвары управляются собственными законами без подчинения тиранам и поэтому работающие сами на себя представляют собою самых воинственных людей“. (Цит. соч., стр. 88). Это еще не полная истина, но все же приближение к ней.

„Землетрясения и вулканические извержения в Италии и на испано-португальском полуострове бывают чаще и имеют более разрушительное действие, чем в других крупных странах (Европы. Г. П.) и именно там суеверие наиболее сильно и суеверные классы наиболее могущественны. В этих странах впервые утвердило свое господство духовенство; в них произошли самые худшие извращения христианства и суеверие приобрело самую прочную и продолжительную почву“ [1]).

Итак, по мнению Бокля, общий характер местожительства влияет не только на интенсивность религиозного чувства жителей, но и на социальное положение духовенства, т.-е. на всю социальную структуру общества. И это еще не все.

„Характерно, что величайшие художники и почти все крупные скульпторы, которых имеет Европа, были родом из Италии или Испании. В области естественных наук Италия бесспорно породила различных людей, выдающихся способностей; но их число непропорционально мало, если сравнить его с числом художников и поэтов“ [2]).

Итак, здесь физические свойства страны имеют решающее влияние на развитие в ней наук и искусств. Самые горячие приверженцы „вульгарной“ теории рас не делали более смелых и менее обоснованных утверждений.

Научная история духовного развития человечества должна быть еще целиком написана. Пока в этой области нам приходится довольствоваться более или менее остроумными гипотезами. Но есть гипотезы и гипотезы. Гипотеза Бокля о влиянии природы не выдерживает критики.

В самом деле, древняя Греция прославилась столько же своими мыслителями, сколько и своими художниками. И все же природа в Греции едва ли менее величественна, чем в Италии или в Испании. Даже, если допустить, что ее влияние на человеческое воображение было сильнее в Италии, чем на родине Перикла, то достаточно вспомнить, что „Великая Греция“ охватывала именно южную Италию и соседние острова, что не помешало ей вызвать к жизни многих мыслителей.

Изящные искусства в современной Италии и Испании, как и повсюду, имеют свою историю. Расцвет итальянской живописи падает на очень короткий период, продолжавшийся не более пятидесяти—шестидесяти лет [3]). В Испании

---

[1]) Там же, стр. 113.

[2]) Там же, стр 114.

[3]) „В этот короткий промежуток времени расцвели совершенные художники: Леонардо да-Винчи, Рафаэль, Микель-Анджело. Андреа дель Сарто, Фра Бартоломео, Джорджоне, Тициан, Себастиан дель Пьомбо, Корреджио. Этот промежуток времени резко ограничен; если перейти за

расцвет живописи также продолжался короткое время. Мы совершенно не имеем возможности останавливаться на причинах, вследствие которых итальянская живопись получила расцвет именно в этот период (последняя четверть 15-го столетия до первой трети 16-го), а не в какую-нибудь другую эпоху, например, на полстолетия раньше или позже; но мы очень хорошо знаем, что природа итальянского полуострова тут совершенно не при чем. Эта природа в 15-м столетии была такой же, как в 13-м или 17-м. Но если переменная величина изменяется, то это происходит не потому, что постоянная остается неизменной.

На то, что Бокль говорит о влиянии и власти духовенства в Италии, мы можем возразить, что вряд ли можно найти пример, более противоречащий по существу положению, которое он должен подкрепить. Прежде всего, роль клира в католической Италии совсем не походит на роль духовенства в древнем Риме, хотя физические свойства страны за это время не испытали чувствительных изменений. Во-вторых, так как католическая церковь была интернациональной организацией, то, очевидно, что папа, глава „суеверного класса", был обязан большею частью своей власти в Италии причинам, ничего общего не имеющим не только с физическими свойствами страны, но и с ее собственной социальной структурой [1]). Неоднократно изгоняемый римским населением, „святой отец" мог снова устраиваться в вечном городе только благодаря помощи из трансальпийских государств. Совершенно исключительное положение Рима, как местопребывания главы церкви, должно было оказать сильное влияние на роль клира во всей Италии. Не следует только думать, что клир Италии всегда был могущественнее, чем в других европейских странах, например, в Германии. Это было бы большой ошибкой [2]).

Ученые, занимавшиеся историей религии, вплоть до настоящего времени весьма склонны ухватываться за свойства расы всякий раз, как в религиозном учении какого-нибудь народа наталкиваются на особенность, происхождение которой не легко понять. Тем не менее, они вынуждены, вследствие очевидности, констатировать первоначальное сходство религии дикарей и варваров, населяющих местности, име-

---

его пределы в ту или другую сторону, то в одном случае встречаешь незаконченное, в другом — упадочное искусство". И. Тэн: „Философия искусства", 5 изд., I, стр. 126.

[1]) Относительно социальных причин, породивших эту интернациональную организацию клира, ср. первую часть превосходной книги К. Каутского: „Томас Мор и его утопия".

[2]) Еще святой Бернард советовал папе Евгению III-ему оставить римлян и обменять Рим на весь мир (urbem pro orbe mutatava).

ющие совершенно различный характер [1]). Они вынуждены были, равным образом, признать огромное влияние образа жизни и средств производства каждого народа на характер их религиозных учений [2]). Поэтому, наука только выиграла бы, если бы она оставила всякие расплывчатые и „гипотетические" рассуждения о непосредственном влиянии географической среды на то или другое свойство „человеческого духа" и стала, прежде всего, стремиться выяснить влияние среды на развитие производительных сил и посредством этих сил на все социальное и духовное, словом историческое развитие народов.

Пойдем дальше.

На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества вступают в противоречие с существующими производственными отношениями или, выражаясь юридическим языком, с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм, содействовавших развитию производительных сил, эти отношения превращаются в оковы для них. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической жизни преобразуется более или менее и вся огромная надстройка. При рассмотрении подобных переворотов всегда следует различать материальный, могущий быть констатированным с естественно научной точностью переворот в экономических условиях производства и юридические, политиче-

---

[1]) „Мы могли бы привести бесчисленное количество примеров различий зависящих от местожительства и свойств расы. Но из этого нельзя выводить какого-либо принципиального различия. Религия нецивилизованного человека везде одна та же, все равно, развивается ли она в смехотворно-грубой или прекрасной поэтической форме. Всюду мы находим натурализм, анимизм, веру в ведьм, фетишизм или идолопоклонство, жертвоприношения, предчувствие продолжения существования после смерти форм и отношений действительной жизни культ покойников и погребенных умерших в соответствии с этой верой". А. Ревиль: „Религии нецивилизованных народов". Париж, 1883 г., II, стр. 221—222.

[2]) „На самой низшей ступени стоит религия питающихся корнями австралийцев, которые хотя и занимаются охотой, но проявляют в ней весьма мало искусства, и религия бушменов, в значительной мере живущих грабежом. Кроткая у койкоев или готтентотов и у кафров, занимающихся главным образом скотоводством, религия некоторых воинственных негрских племен, напротив того, кровожадна и жестока; в то время, как у тех народов, которые занимаются главным образом промышленностью и торговлей, не пренебрегая при этом скотоводством и земледелием, культ божества носит более человечный и цивилизованный характер, при чем дух торговли обыкновенно выражается в разного рода хитростях по отношению к духам. Мифы полинезийцев сразу обнаруживают народ земледельцев и рыбаков и т. д. (Тилле: „Учебник по истории религии" пер. с голландского Мориса Верна. Париж, 1880 г., стр. 18). „Словом, бесспорно, что цикл празднеств, устанавливаемый законодательством Иеговы, определяется земледелием—этой общей основой жизни и религии". Мы могли бы привести сколько угодно подобных цитат, одну характернее другой.

ские, религиозные, художественные или философские, словом, идеологические формы, в которых люди сознают этот конфликт и разрешают его. Подобно тому, как нельзя об индивидууме судить по тому, что он себе думает, так же точно нельзя судить о подобной революционной эпохе на основании ее сознания; скорее, напротив, это сознание должно быть об'яснено из противоречий материальной жизни и существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями" [1]).

Все конечное уничтожает само себя, переходя в свою противоположность. Читатель видит, что по Марксу то же самое, равным образом, относится и к социальным и политическим учреждениям. Всякое общественное учреждение есть, прежде всего, „форма развития" производительных сил. Это, так сказать, лучшая пора его жизни. Оно укрепляется, развивается и достигает своего расцвета. Инстинктивно люди привязываются к нему и провозглашают его „божественность" или „естественность". Но постепенно приближается старость, начинается упадок. Начинают замечать, что не все в этом учреждении так прекрасно, как думали раньше; с ним вступают в борьбу, его об'являют „порождением дьявола" или „противным природе" и, в конце-концов, его уничтожают. Это происходит от того, что производительные силы общества уже не те, что раньше; от того, что они сделали новый шаг вперед, благодаря которому произошли изменения во взаимоотношениях людей и в общественном процессе производства. Постепенные количественные изменения переходят в качественные различия. Моменты этих переходов, это—моменты скачков, перерыва постепенности. Это - та же диалектика, какую мы знаем от Гегеля, и все-таки это не совсем то же самое. В философии Маркса она превратилась в полную противоположность того, чем она была у Гегеля. Для Гегеля диалектика социальной жизни, как и всякая диалектика конечного вообще, в последнем счете является мистической причиной, природой бесконечного, абсолютного духа. У Маркса она зависит от совершенно реальных причин: от развития средств производства, которыми располагает общество. Mutatis mutandis (с соответственными изменениями), Дарвин становился на ту же самую точку зрения для об'яснения **„происхождения видов"** и подобно тому, как со времени Дарвина не было больше необходимости обращаться к „врожденной тенденции" организмов к „прогрессу" (тенденция, существование которой допускали Ламарк и Эразм Дарвин) для об'яснения развития видов, так и мы теперь в области социальной науки не нуждаемся уже в обращении к мистическим „тенденциям" „человеческого духа" для понимания его „прогресса". Характера жизни людей достаточно для нас, чтобы об'яснить характер их чувств и мыслей.

[1]) „К критике политической экономии", предисл., стр. 5—6.

Фихте горько жаловался на то, что „большинство людей легче довести до того, чтобы они считали себя кусочками лавы на луне, чем самими собой". Любой добрый филистер наших дней также скорее признает, что он является „кусочком лавы на луне", чем примет теорию, согласно которой все его идеи, взгляды и обычаи обязаны своим происхождением экономическим отношениям своего времени. Он предпочитает апеллировать к человеческой свободе, к разуму, и к бесчисленному количеству других, не менее прекрасных и достойных уважения, вещей. Добрые филистеры даже не подозревают, возмущаясь Марксом, что „ограниченный" человек только разрешил противоречия, которыми наука терзалась почти целое столетие.

Возьмем один пример. Что такое литература? Литература,—отвечают хором добрые филистеры,—представляют собой отражение общества. Это прекрасное определение имеет только один недостаток: оно настолько расплывчато, что ровно ничего не говорит. В какой мере литература отражает общество? И поскольку само общество развивается, как отражается социальное развитие в литературе? Какие литературные формы соответствуют каждой фазе исторического развития человечества? Эти неизбежные и совершенно законные вопросы оставляются, однако, без ответа вышеупомянутым определением. Так как, кроме того, если литература является отражением общества, то, очевидно, прежде, чем говорить о развитии литературы, надо уяснить себе **законы социального развития и скрытые силы, следствием которых оно является** Читатель видит, что упомянутое определение только потому имеет некоторую ценность, что оно ставит нас лицом к лицу с проблемой, которая стояла уже перед „философами" в эпоху Вольтера, как и перед историками и философами 19-го столетия, а именно, с проблемой: **от чего, в конечном счете, зависит социальное развитие?**

Еще древние очень хорошо знали, что, например, **красноречие** в значительной степени зависит от нравов и политической конституции общества. (Ср. приписываемый Тациту диалог об ораторах). Писатели прошлого (18-го) столетия знали это столь же хорошо. Как мы показали в наших предыдущих очерках, **Гельвеций** не раз обращался к состоянию общества для об'яснения **происхождения направлений эстетического вкуса.** В 1800 году появилась книга госпожи де Сталь-Гольштейн: „Литература в ее взаимоотношении с социальными учреждениями". При реставрации и при Луи-Филиппе Вильмен, Сент-Бев и многие другие во всеуслышание заявили, что **литературные революции** возникают

только вследствие **социальной эволюции.** По другую сторону Рейна великие философы, рассматривавшие **литературу и изящные искусства,** как и все, в процессе становления, несмотря на свой идеализм, имели ясное представление о тесной связи всякого искусства с **социальной средой порождающей художника** [1]). Наконец, чтобы чрезмерно не увеличивать этих примеров, укажем еще только, что выдающийся критик и историк литературы, И. Тэн, в качестве основного принципа своей научной эстетики, выставил следующее общее правило: **„Крупные изменения, происходящие в отношениях** между людьми, постепенно производят соответствующие **изменения и в человеческих мыслях“.** Казалось бы, этим совершенно разрешен вопрос и ясно указан путь для научной истории литературы и изящных искусств. И, однако, странным образом, мы видим, что наши современные историки литературы не яснее представляют себе духовное развитие человечества, чем его представляли сто лет назад. Чем же об'ясняется это удивительное философское бесплодие людей, обладающих как усердием, так, в особенности, **ученостью?**

За причиной этого недалеко ходить. Но для понимания ее надо, прежде всего, установить, в чем заключаются преимущества и недостатки современной научной эстетики.

По Тэну, „она отличается от старой тем, что она носит исторический, а не догматический характер, т.-е., что она не устанавливает предписаний, но констатирует законы“. Превосходно. Но как может эта эстетика руководить нами при изучении литературы и различных искусств? Как она действует при исследовании законов? Как рассматривает она художественное произведение?

Обратимся для этого к самому Тэну и, во избежание всяких недоразумений, дадим ему говорить самому.

Заявив, что искусство определяется общим состоянием духа и господствующих нравов и, подкрепив это положение историческими примерами, он продолжает:

„В различных случаях, подвергающихся нашему исследованию, мы видим прежде всего общее положение вещей, т. е. наличность определенных благ и недугов, состояние рабства или свободы, бедности или богатства, определенную форму, определенный вид религии: свободный, воинственный,

[1]) Сюда, например, относится то, что Гегель говорит о живописи у голландцев: „удовлетворение насущных потребностей жизни, даже самых обыкновенных и самых мелких, вытекает у них из того, что им приходится добывать тяжелой борьбой и в поте лица своего то, что другим народам дает непосредственно природа... С другой стороны, они—народ рыбаков, моряков, горожан и крестьян и вследствие этого они с самого начала приучаются ценить в большом и малом, необходимом и полезном то, что они добывают себе энергичнейшей деятельностью“ и т. д. „Лекция по эстетике“, и т. д. Г. Гето, II, стр. 222, ср. I, стр. 217.

рабовладельческий город в Греции; угнетение, нашествия, феодальный грабеж, вдохновенное христианство в эпоху средних веков; двор в 17 столетии; промышленную и ученую демократию в 19-м столетии, словом, совокупность обстоятельств, с которыми людям приходится считаться и которым им приходится подчиняться... Это положение вещей развивает в них соответствующие потребности, определенные способности, своеобразные чувства... Далее, эта группа чувств, потребностей и способностей, проявляясь во всей полноте и яркости в единой душе, образует **господствующую личность,** т.-е. образец, которому современники дарят свое поклонение и симпатию. Так, в Греции таким образцом был молодой обнаженный человек прекрасной наружности, мастер во всех физических упражнениях; в средние века экзальтированные монахи и влюбленный рыцарь; в 17-м столетии утонченный придворный; в наши дни Фауст и Вертер, ненасытный и печальный. Так как подобная личность является самой интересной, значительной и заметной, художники изображают ее для публики, то концентрируя ее в виде живого образца, если их искусство имеет подражательный характер, как живопись, скульптура, роман, эпос и театр, то передавая ее элементы, если их искусство (архитектура и музыка) пробуждает чувства, не создавая лиц. Поэтому, всю задачу художников следует видеть в том, что они то изображают эту личность, то обращаются к ней: они обращаются к ней в симфониях Бетховена и в украшениях соборов; они изображают ее в Мелеагре и в дочерях Ниобы, в Агамемноне и Ахилле Расина. Таким образом, **все искусство зависит от нее,** только тем и занимаясь, чтобы ей угодить или ее изобразить. Общее положение вещей, порождающее определенные склонности и способности; господствующая личность, образующаяся вследствие преобладания этих склонностей и способностей; звуки, формы, краски или слова, дающие жизнь этой личности или согласующиеся с склонностями и способностями, из которых она состоит,—таковы четыре члена ряда. Первый влечет за собой второй, второй—третий, третий—четвертый, так что малейшее изменение одного из членов, поскольку оно допускает соответствующее изменение в последующем члене и об'ясняет соответствующее изменение в предыдущих членах, делает возможным восходить и нисходить от одного члена к другому, посредством логического их выведения. Насколько я могу судить, эта формула не оставляет ничего вне своих пределов“ [1]).

На самом деле эта „формула“ оставляет за своими пределами очень важные вещи. Можно было бы сделать кое-какие замечания по поводу сопровождающих ее рассуждений.

[1]) „Философия искусства“, 5 изд., Париж, 1890 г., I, стр. 116—119.

Так, с полным основанием можно было бы утверждать, что в средние века **в качестве „господствующих личностей“** [1]) существовали не только **экзальтированный монах и влюбленный рыцарь**. Можно было бы также вероятно утверждать, что „в наши дни“ не один только Фауст и Вертер вдохновляют наших художников. Как бы то ни было, но и „формула“ Тэна значительно подвигает нас вперед в понимании истории искусства и говорит нам бесконечно больше, чем расплывчатое определение: „литература есть отражение общества“. Пользуясь этой формулой, Тэн много сделал для истории изящных искусств и литературы. Но, читая его лучшие книги: его только что цитированную „Философию искусства“, его очерк о Расине, его „Историю английской литературы“, задаешь себе вопрос: удовлетворительно ли это? Конечно, нет! Несмотря на весь его талант, несмотря на все бесспорные преимущества его метода, автор дает нам только черновые наброски, которые, даже как таковые, оставляют многого желать. „История английской литературы“ представляет собой скорее ряд блестящих характеристик, чем историю. То, что Тэн рассказывает нам о древней Греции, об Италии эпохи Ренессанса, о Нидерландах, знакомит нас с главными чертами искусства каждой из этих стран, но ничуть не об'ясняет нам их исторического происхождения или об'ясняет их лишь в очень незначительной степени. И следует заметить, что в данном случае виноват не автор, а его точка зрения, его понимание истории.

Поскольку выдвигается утверждение, что история искусства тесно связана с историей социальной среды, поскольку высказывается мнение, что всякое крупное изменение в отношениях людей вызывает соответствующее изменение в человеческих идеях, постольку признается необходимость предварительно установить законы эволюции социальной среды, ясно понять причины, порождающие крупные изменения в отношениях людей, чтобы затем правильно установить законы эволюции искусства. Словом, „историческую эстетику“ следует основывать на научном понимании истории обществ. Сделал ли это Тэн сколько-нибудь удовлетворительно? Нет. Материалист в области философии искусства, он был **идеалистом** в понимании истории. „Подобно тому, как астрономия есть, в сущности, проблема механики, а физиология — проблема химии, также точно история есть проблема психологии“ [2]). Он рассматривает социальную

[1]) Даже если не упоминать здесь о народном искусстве, о поэзии крестьян и мелких горожан, то и средневековые воины не всегда были „влюбленными рыцарями“. Герой знаменитой песни о Роланде был „влюблен“ только в свой меч „Дюрандаль“.

[2]) „История английской литературы“. 8 изд., введение, стр. XLV.

среду, в которой постоянно обращается, как продукт человеческого духа. Мы находим у него, следовательно, то же самое противоречие, какое мы встречали у французских материалистов 18-го столетия; идеи людей обязаны своим происхождением их положению; положение человека обязано своим происхождением, в конечном счете, идеям людей. И вот мы спрашиваем читателя, легко ли пользоваться в эстетике историческим методом, имея столь спутанное, противоречивое понимание истории вообще? Конечно, нет. Можно обладать необыкновенными способностями и все же быть очень далеким от выполнения поставленной себе задачи, довольствуясь эстетикой, которая лишь наполовину является исторической.

Французские философы 18-го столетия думали об'яснить историю искусств и литературы, обращаясь к свойствам человеческой природы. Человечество проходит те же фазы жизни, что и отдельный индивидуум: детство, юность, зрелый возраст и т. д.: эпос соответствует детству, красноречие и драма—юности, философия—зрелому возрасту и т. д. [1]). Мы уже сказали в одном из наших предыдущих очерков, что подобное сравнение совершенно необосновано. Здесь можно еще прибавить, что „историческая“ эстетика Тэна не помешала ему пользоваться „человеческой природой“, как ключем для открытия всех дверей, не открывающихся для анализа при первом натиске. Но у Тэна аппеляция к человеческой природе приняла другую форму. Он не говорит о фазах эволюции человеческого индивидуума; вместо этого он часто—к сожалению, слишком часто—говорит о расе. „То, что называется расой,—говорит он, — есть врожденные и унаследованные свойства, которые человек приносит с собой в мир“ [2]). Нет ничего легче, как избавиться от всяких затруднений, приписывая любое сложное явление деятельности этих врожденных и унаследованных свойств. Но от этого весьма страдает историческая эстетика.

Генри Семпер Мэн был твердо убежден в том, что во всем, что касается социальной эволюции, существует глубокое различие между арийской расой и расами „иного происхождения“. Несмотря на это, он высказал характерное пожe-

[1]) Госпожа де Сталь часто употребляет эту аналогию. „Исследуя три различные эпохи греческой литературы, очень явственно замечаешь в них естественный прогресс человеческого духа. В древнейшие времена своей истории греки прославились своими поэтами. Гомер характеризует первую эпоху греческой литературы; в век Перикла наблюдается быстрый прогресс драматического искусства, красноречия, морали и начатков философии; в эпоху Александра углубленное изучение философских наук становится главным занятием выдающихся людей в литературе“, цит. соч. I, стр. 7 – 8. Все это верно, но „естественный прогресс человеческого духа“ совсем не об'ясняет нам причин подобного развития.

[2]) Там же, стр. XXIII.

лание: „Надо надеяться,—говорит он,—что в недалеком будущем мысль современников сделает усилие, чтобы освободиться от вошедшей в привычку склонности принимать расовые теории. Многие из этих теорий имеют очень небольшую ценность, вследствие легкости, с которой строят на основании их выводы, которые чудовищно непропорциональны умственному труду, затрачиваемому их творцами“ [1]). Можно только пожелать, чтобы это желание осуществилось возможно скорее. К сожалению, это не так легко, как может казаться на первый взгляд. Мэн говорит, что „многие, вероятно, даже большинство различий в характере народов, составляющих подразделения арийской расы, в действительности являются только различиями в степени ее развития“. Это бесспорно. Но, чтобы не нуждаться более во все открывающем ключе расовой теории, надо правильно понимать черты, характеризующие различные ступени развития. А это невозможно без свободного от противоречий понимания истории. У Тэна не было такого понимания. Но много ли историков и критиков, которые обладают им?

Перед нами лежит „История немецкой национальной литературы“ доктора Германа Клуге. Эта история, которая, кажется, довольно распространена в Германии, в качестве потребительной стоимости не представляет ничего замечательного. Но нашего внимания заслуживают периоды, на которые автор делит немецкую историю литературы. Мы находим у него следующие семь периодов (стр. 7—8, 14 изд.).

1. От древнейших времен до Карла Великого (800 г.), это преимущественно эпоха древней языческой народной песни и период, в который сложились древние саги о героях.

2. От Карла Великого до начала 12-го столетия (800—1100). В эту эпоху древнее национальное язычество, после жестокой борьбы, уступает место христианству. Литература находится преимущественно под влиянием духовенства.

3. Первый расцвет немецкой литературы, с 1100 до 1300 гг. Поэзия преимущественно развивается и культивируется рыцарями.

4. Развитие поэзии в руках сословия горожан и ремесленников, с 1300 по 1500 г.

5. Немецкая литература эпохи реформации (1500—1624 гг.).

6. Поэзия в руках ученых; эпоха подражания (1624—1748 гг.).

7. Второй расцвет немецкой литературы, начиная с 1748 г.

Более компетентный, чем мы, немецкий читатель может сам судить о деталях этого деления. Нам оно кажется совершенно эклектичным, т. е. построенным не на основании одного принципа, что является необходимым условием всякой научной классификации и деления, а на основании

[1]) Мэн; „Чтение по истории первобытных учреждений“, 6 изд., стр. 96—97.

нескольких, взаимно несоразмеримых, принципов. В первые периоды литература развивается якобы под исключительным влиянием **религиозных идей**. Затем наступает третий и четвертый периоды, в которые ее развитие определяется **социальной структурой,** положением классов, которые ее „культивируют“. С 1500 года, религиозные идеи снова становятся главным рычагом литературной эволюции: начинается век реформации. Но эта гегемония религиозных идей продолжается всего только 1 /$_2$ столетия: в 1624 году ученые захватывают роль демиургов в немецкой литературе и т. д. Рассматриваемое нами разделение на периоды по меньшей мере столь же неудачно, как то, которым пользуется Кондорсэ в своей „Картине прогресса человеческого ума“.

И причина этого та же самая. Клуге так же, как и Кондорсэ, не знает, отчего зависит социальная эволюция и ее следствие—духовная эволюция человечества. Итак, мы были правы, утверждая, что в этой области прогресс нашего столетия был весьма скромен.

Но возвратимся еще раз к И. Тэну. „Общее положение вещей“, под влиянием которого возникает то или иное художественное произведение, есть для него общая наличность определенных благ и определенных недугов, состояние свободы или рабства, бедности или богатства, определенная форма общества, определенный вид религии. Но состояние свободы или рабства, богатства или бедности, наконец, форма общества—это черты, характеризующие действительное положение людей „в общественном производстве их жизни“. Религия—это фантастическая форма, в которой отражается в головах людей их действительное положение. Последнее есть причина, первая—следствие. Если придерживаться идеализма, можно, конечно, утверждать противоположное, а именно, что люди своим действительным положением обязаны религиозным идеям, и тогда причиной следует считать то, что мы принимаем за следствие. Во всяком случае, надеюсь, следует признать, что нельзя ставить на одну доску причину и следствие, когда речь идет о характеристике „общего положения вещей“ какой-нибудь данной эпохи, ибо это приводит к невероятной путанице: действительное положение людей постоянно валится в одну кучу с общим состоянием их нравов и их духа или, говоря иными словами, теряется понимание выражения: общее положение вещей. А именно, на это препятствие натолкнулся Тэн и, кроме него, целый ряд историков искусства [1]).

[1]) Вот, например, суждение Шарля Блана о голландской живописи: „Резюмируя мы можем сказать, что три крупные причины: национальная независимость, демократия и протестантизм, наложили свой отпечаток на голландскую школу. Освободившись от испанского ига, семь провинций стали развивать свою живопись, в свою очередь, освободившуюся от

Материалистическое понимание истории избавляет нас, наконец, от всех этих противоречий. Хотя он и не дает нам магической формулы (было бы смешно требовать таковой), дающей нам возможность в одну минуту разрешить все проблемы духовной истории человечества, но все же оно выводит нас из заколдованного круга, указывая нам верный путь научного исследования.

Мы уверены, что не один из наших читателей будет искренно изумлен, услышав от нас, что для Маркса проблема истории в известном смысле тоже была психологической проблемой. А, между тем, это бесспорно. Еще в 1845 году Маркс писал: „Главный недостаток всякого до сих пор существовавшего материализма, включая и фейербаховский, заключается в том, что предмет, действительность, чувственность рассматривается им только в форме об'екта или созерцания, но не как человеческая чувственная деятельность, не как практика, не суб'ективно. Поэтому деятельная сторона, в противоположность материализму, была развита идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм не знает действительной, чувственной деятельности, как таковой“ [1]).

Что означают эти слова, содержащие до известной степени программу современного материализма? Они означают, что если материализм не хочет оставаться односторонним, как до сих пор, если он не хочет изменять своему собственному принципу и постоянно возвращаться к идеалистическим воззрениям; если он не хочет признать идеализм более

чужеземного стиля... Республиканская форма правления, раз установившись, освободила ее от чисто декоративного искусства, культивировавшегося дворами и государями, от того, что называется декоративной живописью („Peinture d'appartaments“). Наконец, семейная жизнь, которую развивал протестантизм... вызвала к жизни множество превосходных жанровых картин, навсегда прославивших батавскую живопись, так как необходимо было украшать стены интимных жилищ, ставших алтарями для любителей искусства“. („История живописи всех веков“. Париж, 1861 г., I, стр. 19—20). Гегель говорит очень сходное с этим: „По своей религии голландцы были протестантами, что является очень существенным, так как один только протестантизм сумел совершенно внедриться в прозу жизни и, независимо от религиозных отношений, вполне оценить ее и дать ей неограниченно и свободно развиваться“. („Эстетика“ II, стр. 222). Было бы нетрудно цитатами из самого Гегеля показать, что было бы гораздо логичнее считать, что не протестантизм возвысил „прозу жизни“, но, напротив „проза буржуазной жизни“, достигнув определенной степени развития и силы, породила протестантизм в процессе своей борьбы с „прозой“, или, если угодно, с поэзией феодального режима. Если это так, то нельзя в протестантизме видеть достаточную причину развития голландской живописи. Надо идти дальше, к чему-то „третьему“, „высшему“, что породило как протестантизм голландцев и их правительств („демократию“), о которой говорит Ш. Блан, так и их искусство и т. д.

[1]) См. прилож. к „Людвиг Фейербах“. Фр. Энгельса. „Маркс о Фейербахе“.

сильным в определенной области, он должен уметь дать материалистическое об'яснение всем сторонам человеческой жизни. Суб'ективная сторона этой жизни — именно психологическая: „человеческий дух“, чувства и идеи людей. Рассматривать эту сторону с материалистической точки зрения, значит, поскольку речь идет об определенном виде (о людях), об'яснять историю идей материальными условиями существования людей, экономической историей. Маркс, тем более, должен был указать на разрешение „психологической проблемы“, что он ясно видел, в каком заколдованном кругу запутался занимавшийся ею идеализм.

Итак, Маркс говорит почти то же самое, что и Тэн, только немножко другими словами. Посмотрим же, как должна быть изменена „формула“ Тэна в соответствии с этими другими словами.

Данная степень развития производительных сил; взаимоотношения людей в общественном процессе производства, определяемые этой степенью развития; форма общества, выражающая эти отношения людей; определенное состояние духа и нравов, соответствующее этой форме общества; религия, философия, литература, искусство, соответствующие способностям, направлениям вкуса и склонностям порождаемым этим состоянием — мы не хотим сказать, что эта „формула“ дает ответ на все вопросы, — совсем нет — но, как нам кажется, она имеет то бесспорное преимущество, что она лучше выражает причинную связь, существующую между различными **„членами ряда“.** Что же касается „ограниченности“ и „односторонности“, в которых обыкновенно упрекают материалистическое понимание истории, то читатель в нем не найдет их ни следа.

Еще великие немецкие идеалисты, непримиримые враги всякой эклектики, полагали, что все стороны жизни всякого народа определяются одним единственным принципом. Для Гегеля этим принципом был определенный народный дух, общий отпечаток религии, политической конституции, нравственности, системы права, нравов, науки, искусства, даже технических способностей“. Современные материалисты считают этот народный дух абстракцией, порождением мысли, которое ровно ничего не об'ясняет. Маркс опрокинул идеалистическое понимание истории. Но это не значит, что он вернулся к точке зрения простого взаимодействия, об'ясняющей еще меньше, чем точка зрения народного духа. Его философия истории тоже монистична, но в смысле диаметрально противоположном Гегелевскому. И именно, вследствие его монистического характера, эклектики видят в ней только ограниченность и односторонность.

Читатель, может-быть, заметил, что, видоизменяя формулу Тэна, согласно Марксову пониманию истории, мы исключили

то, что французский автор называет „господствующей личностью“. Мы сделали это намеренно. Структура цивилизованных обществ настолько сложна, что, строго говоря, нельзя говорить о состоянии духа и нравов, соответствующим данной форме общества. Состояние духа и нравов горожан часто существенно отличается от состояния земледельцев, а дух и нравы дворянства очень мало похожи на дух и нравы пролетариата. Поэтому „личность“, являющаяся „господствующей“ в представлении одного какого-нибудь класса, отнюдь не господствует в другом: мог ли придворный эпохи „Короля Солнца“ служить идеалом для французского крестьянина той же эпохи? Тэн, без сомнения, возразил бы на это, что не крестьянин, а аристократическое общество наложило свой отпечаток на литературу и искусство Франции 17-го столетия. И он был бы совершенно прав. Историк французской литературы того века может считать состояние духа и нравов крестьян quantité négligeable (ничтожной величиной). Но возьмем другую эпоху, например, эпоху реставрации. Одна и та же „личность“ „господствовала“ в головах аристократии той эпохи и в головах буржуазии? Конечно, нет. Из противоречия к приверженцам ancien régime (старого порядка) буржуазия не только отвергла идеалы аристократии, но и идеализировала дух и нравы империи, эпохи того самого Наполеона, которого она с головой предала всего за несколько лет перед этим [1]). Еще до 1789 года оппозиция буржуазному духу и нравам аристократии проявилась в изящных искусствах созданием мещанской драмы. „Что за дело мне, мирному подданному монархического государства 18-го столетия, до революции в Афинах и Риме? Какой действительный интерес может быть у меня к смерти пелопонесского тирана или к жертве молодой авлидской принцессы? Во всем этом для меня нет ничего интересного, нет никакой, подходящей ко мне, морали“,—говорит Бомарше в своем „Опыте о серьезном драматическом жанре“. И то, что он говорит, настолько верно, что с удивлением спрашиваешь себя: как не понимали этого приверженцы ложноклассической трагедии? Что видели они, „во всем этом“?

[1]) „Чиновники, ремесленники, лавочники, без сомнения, почитали своей обязанностью иметь мрачное лицо и усы, чтобы лучше выразить своим видом либерализм. Своим поведением и определенными мелочами в своей одежде они думали показать, что они являются обломками нашей героической армии. Приказчики модных магазинов не довольствовались усами; они для довершения своей метаморфозы прикрепляли к своим сапогам шпоры, которыми по-военному звенели о камни мостовой и тротуары бульваров“. А. Перле: „О влиянии нравов на комедию“, 2 изд., Париж, 1848 г., стр. 52. Мы имеем здесь пример влияния классовой борьбы в области, которая на первый взгляд зависит только от каприза. Было бы очень интересно в специальной работе рассмотреть историю моды с точки зрения психологии классов.

Какую мораль находили они в ней? Между тем, дело об'ясняется просто. В ложно-классической трагедии речь шла только, **повидимому,** о „пелопонесском тиране“ или „авлидских принцессах“. В действительности, она, употребляя выражение Тэна, была лишь тонко исполненным изображением знати и вызывала восхищение последней. Новый грядущий мир, мир буржуазии, уважал эту трагедию только по традиции или открыто восставал против нее: ибо он восставал также против самой **„знати“.** Вожди буржуазии усматривали нечто оскорбительное для достоинства **„гражданина“** в правилах старой эстетики. „Изображать людей низшего сословия в нужде и несчастьи, тьфу, тьфу!—восклицает иронически Бомарше в своем письме по поводу критики „Севильского цирюльника“—их следует изображать только в качестве ругаемых. Достойные смеха горожане и несчастные короли—вот единственно возможное зрелище, я решаюсь это открыто сказать“.

Современные Бомарше горожане были, по крайней мере, в большинстве случаев, потомками тех французских **буржуа,** которые с усердием, достойным лучшего применения, подражали **дворянам** и потому осмеивались Мольером, Данкуром, Реньяром и многими другими. Поэтому в истории духа и нравов французской буржуазии мы видим по меньшей мере две существенно отличных друг от друга эпохи: эпоха подражания дворянству и эпоха противоречия ему. Каждая из этих соответствует **определенной фазе развития буржуазии. Наклонности и направления вкуса всякого класса зависят, следовательно, от степени его развития и еще больше от его отношения к высшему классу, определенного названным развитием.**

Это значит, что классовая борьба играет большую роль в истории идеологий. И, действительно, эта роль столь важна, что за исключением первобытных обществ, в которых не существует классов, невозможно понять историю направлений вкуса и идей какого-нибудь общества, без ознакомления с классовой борьбой, разыгрывающейся внутри его.

„Самой глубокой характерной чертой всего процесса развития философии нового времени—говорит Ибервег—является не просто имманентная диалектика умозрительных принципов, но скорее борьба и стремление к примирению, с одной стороны, между отжившим, но глубоко укоренившимся в духе и чувствах религиозным убеждением и, с другой стороны, достигнутыми, благодаря исследованиям нового времени, познаниями в области естественных наук и наук о духе“ [1]).

[1]) Ибервег: „Очерк истории философии“, изд. д-ра Макса Гейнце. Берлин, 1880 г., 3 ч., стр. 174.

Если бы Ибервег был более внимателен, он бы увидел, что умозрительные принципы в каждый данный момент сами явились результатом борьбы и стремления к примирению, о которых он говорит. Он должен был бы пойти дальше и задать себе следующие вопросы: 1) не были ли традиционные религиозные убеждения естественным продуктом некоторых фаз социального развития; 2) не имели ли открытия в области естественных наук и наук о духе своего источника в предыдущих фазах этой эволюции; 3) наконец, не одна и та же ли самая эволюция, имевшая в одном месте и в один период времени более быстрый, в другом месте и в другой период более замедленный темп и видоизменившаяся в зависимости от множества местных условий—вызывала как борьбу между религиозным учением и новыми взглядами, приобретенными современной мыслью, так и перемирие между двумя ведущими борьбу силами, умозрительные принципы которых переводят условия этого перемирия на „божественный язык“ философии?

Рассматривать историю философии с этой точки зрения значит рассматривать ее с материалистической точки зрения. Хотя Ибервег и был материалистом, но, несмотря на свою ученость, он не имел никакого представления о **диалектическом** материализме. Он оставил нам только то, что обыкновенно дают нам историки философии—простую последовательность философских систем: такая-то система породила такую-то, а эта последняя, в свою очередь, породила третью и т. д. Но последовательность философских систем есть только **факт,** нечто **данное,** как выражаются в настоящее время, что требует своего об'яснения и чего не может об'яснить „имманентная диалектика умозрительных принципов“. Для людей 18-го столетия все об'яснялось деятельностью „законодателей“ [1]). Но мы уже знаем, что это имело своей причиной общественное развитие; неужели же нам никогда не удастся привести в связь историю идей с историей обществ, мир идей с миром реальности?

„Каков человек, такова и философия, которую он себе выбирает“, говорит Фихте. Разве нельзя того же самого сказать о каждом обществе или, точнее, о каждом данном общественном классе? Разве мы не имеем права со столь же твердым убеждением сказать: философия общества или общественного класса зависит оттого, каково это общество или этот класс?

[1]) „Но почему же науки знают периоды застоя, во время которых дух перестает творить, когда кажется, что нации исчерпали себя чрезмерной производительностью?—Потому что разочарование часто бывает результатом воображаемых ошибок и слабости правящих людей“. Аббат Курнан: „Очерк революций древней и современной литературы“. Париж, 1786 г., стр. 25.

Конечно, не следует при этом забывать, что если идеи, господствующие в каком-нибудь классе в данное время, по своему **содержанию,** определяются социальным положением этого класса, то, по своей **форме,** они находятся в тесной зависимости от идей, господствовавших в предыдущую эпоху в том же самом или в высшем классе. **„Во всех идеологических областях традиция является большой консервативной силой“** (Ф. Энгельс).

Посмотрим с этой стороны на социализм. „Современный социализм, по своему содержанию, является прежде всего результатом наблюдения, с одной стороны, над господствующими в современном обществе классовыми противоречиями между имущими и неимущими, капиталистами и наемными рабочими, с другой стороны, над господствующей в производстве анархией. Но по своей теоретической форме он кажется на первый взгляд только дальнейшим развитием и как бы более последовательным проведением принципов, установленных французскими просветителями 18-го века. Как всякая новая теория, социализм должен был сперва примкнуть к имеющемуся уже на-лицо комплексу идей, хотя его корни и лежали очень глубоко в материальных экономических фактах“ [1]).

Формальное. но решающее влияние имеющегося уже налицо комплекса идей дает себя чувствовать не только в положительном смысле, т.-е. не только в том смысле, что, например, французские социалисты первой половины нашего века апеллировали к тем же самым принципам, что и просветители предыдущего века: это влияние принимает также отрицательный характер. Если Фурье постоянно борется с тем, что он иронически называл способной к усовершенствованию способностью совершенствования, то он делал это потому, что учение о способности человека к совершенствованию играло большую роль в теориях просветителей. Если французские социалисты-утописты были на хорошей ноге с милосердным богом, то это происходило из **оппозиции** к буржуазии, которая в своей юности отличалась в этом отношении большим скептицизмом. Если те же социалисты-утописты возводили в принцип политический **индифферентизм,** то это происходило из оппозиции к доктрине, согласно которой **„все зависит от законодательства“.** Словом, в **отрицательном,** как и в положительном смысле, формальная сторона учения французского социализма одинаково определялась теориями просветителей, и если мы хотим правильно понять утопистов, мы должны хорошо понять этих последних.

[1]) Энгельс, Ф.: „Переворот в науке, произведенный Евгением Дюрингом“, Лейпциг, 1877 г., стр. 1.

Какая связь существовала между экономическим положением французской буржуазии эпохи реставрации и воинственной внешностью, какую любили себе придавать мелкие буржуа, рыцари аршина того времени? **Никакой прямой связи;** борода и шпоры нисколько не изменяли их положения ни в хорошую, ни в плохую сторону. Но мы уже знаем, что эта смешная мода **косвенным образом** была порождена положением буржуазии по сравнению с аристократией. **В области идеологии многие явления могут быть об'яснены только косвенным образом, посредством влияния экономического развития.** Это очень часто забывается не только противниками, но и сторонниками исторической теории Маркса.

Так как эволюция идеологий в сущности определяется экономическим развитием, то оба процесса всегда соответствуют друг другу: **„общественное мнение"** приспособляется к **экономике.** Но это не значит, что при изучении истории человечества мы с одинаковым основанием можем брать за исходный пункт любую сторону, общественное мнение или экономику. В то время, как экономическое развитие в общих чертах достаточно может быть об'яснено при помощи своей собственной логики, путь духовной эволюции находит себе об'яснение только при помощи экономики. Один пример пояснит нашу мысль.

Во времена **Бэкона** и **Декарта** философия обнаруживала большой интерес к развитию производительных сил. „На место умозрительной философии, которой обучают в школах—говорит Декарт—следует поставить практическую философию, при помощи которой мы можем изучить силу и влияние огня, воды, воздуха, звезд, неба и всех других окружающих нас тел, так же точно, как в настоящее время мы изучаем различные ремесла наших ремесленников. Тогда мы сможем употреблять эти силы и влияние одинаково для всего, для чего они пригодны, и стать таким образом господами и собственной природы" [1]). Вся философия Декарта носит следы этого большого интереса. Итак, цель исследований современной философии, повидимому, была ясно определена. Но вот проходит столетие. Материализм,—который, к слову сказать, вообще является логическим следствием учения Декарта,—приобретает широкое распространение во Франции; под его знаменем шествует самая прогрессивная часть буржуазии, завязывается горячая полемика, но... о производительных силах забывают: философы-материалисты почти никогда не говорят о них, у них совсем другие интересы; может казаться, что философия обрела совершенно иные задачи. В чем причина этой перемены? Разве производительные силы Франции достигли уже тогда **достаточного развития?** Разве французские материалисты стали **пренебрегать** тем господством людей над природой, о котором мечтали Бэкон и Декарт? Ни то, ни другое! Но во времена Декарта производственные отношения Франции, если ограничиваться здесь одной только Францией, еще содействовали развитию производительных сил в то время, как спустя столетие они стали **препятствием** для него. Надо было их разрушить, а чтобы их разрушить, надо было нападать на освящавшие их идеи. Вся энергия материалистов, этого авангарда теоретиков буржуазии сконцентрировалась на этом пункте; и все их учение приняло боевой характер. Борьба с **„суеверием"** во имя **„науки"** и против **„тирании"** во имя **„естественного права"** была важнейшей, самой **практической** (в смысле Декарта) задачей философии; непосредственное изучение природы в целях скорейшего увеличения производительных сил отступало на задний план. Когда цель была достигнута, когда устарелые производственные отношения были разрушены, философская мысль приняла другое направление, и материализм на долгое время потерял свое значение. Развитие философии во Франции следовало за изменениями в ее экономике.

[1]) Декарт: „Рассуждение о методе", гл. VI.

„В отличие от других строителей наука чертит не только воздушные замки, но возводит отдельные жилые помещения, здания, прежде чем она закладывает его фундамент" [1]). Подобное поведение кажется нелогичным, но оно находит себе оправдание в **логике социальной жизни.**

Когда „философы" 18-го столетия вспоминали, что человек является продуктом окружающей его среды, они отрицали всякую возможность влияния на эту среду того самого „общественного мнения", которое, по их заявлению в других случаях, **управляет миром.** Их логика на каждом шагу спотыкалась о ту или другую сторону этой антиномии. Диалектический материализм легко разрешает ее. Для диалектических материалистов мнение людей, конечно, управляет миром, так как у человека, по словам Энгельса, „все побудительные стимулы его деятельности должны преломляться в его голове, превращаясь в мотивы его воли" [2]). Но это не противоречит тому, что „общественное мнение" коренится в социальной среде и, в последнем счете, в экономических отношениях; это не противоречит тому, что всякое данное „общественное мнение" начинает стареть, поскольку начинает стареть вызывающий его способ производства. Экономика формирует „общественное мнение", которое правит миром.

[1]) Маркс: „Критика политической экономии", стр. 35.

[2]) „Людвиг Фейербах", стр. 57.

Гельвеций, сделавший попытку анализировать „дух“ с материалистической точки зрения, потерпел неудачу, благодаря коренному недостатку своего метода. Чтобы сохранить верность своему принципу „человек есть только ощущение“, Гельвеций вынужден был допустить, что самые знаменитые великаны духа и прославленные герои самопожертвования в пользу общественного блага так же, как и самые жалкие сикофанты и недостойнейшие эгоисты, действовали только ради чувственных наслаждений. Дидро протестовал против этого парадокса, но смог уклониться от сделанного Гельвецием вывода, лишь найдя прибежище в **области идеализма**. Как ни интересна была попытка Гельвеция, но во всяком случае он скомпрометировал в глазах широкой публики и даже в глазах многих „ученых“ материалистическое понимание „духа“. Существует укоренившееся представление, что материалисты по этому вопросу могут повторять лишь то, что уже сказано Гельвецием. Надо, однако, только понять „дух“ диалектического материализма, чтобы убедиться, что последний понимает ошибки, совершенные его **метафизическим** предшественником.

Диалектический материализм рассматривает явления в их развитии. Но с эволюционной точки зрения столь же нелепо говорить, что люди **сознательно** приспособляют свои науки и свои моральные чувства к своим экономическим условиям, как утверждать, что животные и растения сознательно приспособляют свои органы к условиям своего существования. В обоих случаях перед нами **бессознательный** процесс, которому надо дать материалистическое об'яснение.

Человек, которому удалось найти подобное об'яснение происхождения видов, говорит о „моральном чувстве“ следующее:

„Мне хочется предупредить, что я отнюдь не намерен утверждать, что общественное, в самом тесном смысле этого слова, животное, приобрело бы точно такие же моральные чувства, как человек, если бы оно только развило свои интеллектуальные способности для одинаковой с нами деятельности в одинаковой степени. Подобно тому, как различные животные обладают чувством красоты, хотя их привлекают совершенно другие предметы, они точно так же могут обладать и чувством справедливости и несправедливости, хотя оно побуждает их к совершенно иным поступкам. Если бы, например, предположить мало вероятный случай— люди воспитывались при совершенно таких же условиях, как медовые пчелы, то вряд-ли можно сомневаться, что наши незамужние особы женского пола, подобно рабочим пчелам считали бы своим долгом убивать своих братьев, а матери старались бы истреблять своих плодовитых дочерей, и никто бы не подумал возражать против этого. И, тем не

менее, в нашем случае, у пчел или у какого-нибудь другого животного, живущего общественно, развивалось бы чувство справедливости или несправедливости, или совесть. Ибо каждый индивидуум имел бы тогда ощущение обладания известными инстинктами, из которых одни сильнее и более постоянны, другие слабее и менее постоянны, так что в нем часто возникала бы борьба из-за того, какому импульсу он должен следовать; и удовлетворение или неудовлетворение, даже страдание ощущались бы при сравнении непрерывно проходящих через их мозг впечатлений. В этом случае внутренний голос говорил бы животному, что он лучше поступил бы, если бы следовал скорее одному, чем другому инстинкту. Один путь следует избрать, а другой нет; первый казался бы справедливым, а второй—несправедливым“ [1]).

Эти строки вызвали со стороны „респектабельных“ („уважаемых“) людей чуть ли не целое следствие против их автора. Некто Седжвик писал в Лондонской „Академии“, что „более высоко развитая пчела“ стремилась бы к отысканию более мягкого разрешения вопроса о народонаселении. Мы готовы это допустить по отношению к пчеле, но о том, что английская буржуазия (и не только английская) не нашла „более мягкого“ разрешения вопроса, свидетельствуют известные, очень **уважаемые** „респектабельными“ людьми книги. В июне 1848 и в мае 1871 года французские буржуа были совсем не так **мягки,** как „более высоко развитая пчела“. Буржуа убивали (и приказывали убивать) „своих братьев“ рабочих с неслыханной жестокостью и, что представляет еще больший интерес для нас, **с совершенно спокойной совестью.** Они говорили себе, без сомнения, что они **должны** итти именно этим „**путем**“, а не „каким-либо другим“. Почему? Потому что мораль буржуа предписывалась им их социальным положением, их борьбой с пролетариями, подобно тому, как „образ действия“ животных диктуется им условиями их существования.

Те же самые французские буржуа считали **безнравственным** древнее рабство и осуждали избиения восставших рабов, происходившие в древнем Риме, как недостойные цивилизованных людей и даже одаренных разумом пчел. Буржуа comme il faut (доподлинный) вполне „морален“ и предан общему благу; в своем понимании морали и общего блага он не преступит границ, указанных ему, **независимо от его воли и сознания,** материальными условиями его существования. И в **этом отношении** буржуа ничем не отличается от членов других классов. Отражая в своих идеях и чувствах материальные условия своего существования, он подвергается только общей судьбе всех „смертных“.

[1]) „Происхождение человека“ Дарвина, Лондон, 1883 г., стран. 99—100.

„Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка различных своеобразных чувств и иллюзий, взглядов и мировоззрений. Все это творится и формулируется целым классом на почве материальных условий его существования и соответствующих им общественных отношений. Отдельному индивидууму, к которому они переходят по традиции или благодаря воспитанию, может казаться, что они составляют побудительные мотивы и исходный пункт его поступков“ [1]).

Недавно Жан Жорес сделал попытку „коренного примирения экономического материализма и идеализма в их применении к историческому развитию“ [2]). Блестящий оратор немного опоздал, так как Марксово понимание истории не оставляет ничего в этой области для „примирения“. Маркс никогда не закрывал глаза на моральные чувства, играющие роль в истории. Но он об'яснил **происхождение этих чувств**. Чтобы Жорес мог лучше понять смысл того, что он любит называть „формулой Маркса“, который всегда посмеивался над людьми с формулой, мы приведем еще одно место из выше цитированной книги.

Речь идет о „демократическо-социалистической“ партии, возникшей в 1849 году во Франции.

„Своеобразный характер социал-демократии сводится к требованию демократическо-республиканских учреждений в качестве средства не для уничтожения обоих крайностей—капитала и наемного труда,—но для ослабления противоречий между ними и превращения в гармонию. Каковы бы ни были меры, предлагавшиеся для достижения этой цели, все более или менее революционные представления, которыми приукрашивалась сущность социал-демократии, эта сущность оставалась одной и той же. Этою сущностью было преобразование общества демократическим путем, но преобразование в пределах мелкобуржуазной собственности. Было бы однако ограниченностью думать, что мелкая буржуазия сознательно стремится отстоять эгоистический классовый интерес. Наоборот, она думает, что **частные** условия ее освобождения являются вместе с тем **общими** условиями, при которых только и может быть спасено общество и устранена классовая борьба. Еще меньше следует думать, что демократические представители—**все** только **лавочники** или поклонники лавочников. По своему образованию и личному положению в обществе они могут быть, как небо от земли, далеки от них. Представителями мелкого буржуа их делает то, что в своем сознании они не преступают тех границ, за которые не выходит в жизни мелкий буржуа, что они по-

[1]) Маркс. „Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта“.

[2]) Ср. его реферат об идеалистическом понимании истории. Neue Zeit, XIII, 2.

этому теоретически приходят к тем же задачам и лозунгам, на которые мелкого буржуа практически наталкивает его материальный интерес и общественное положение. Таково вообще отношение между **политическими и литературными** представителями какого-нибудь класса и классом, который они представляют“. (Там же, стр. 29).

Превосходство диалектического метода материализма Маркса отчетливее всего обнаруживается там, где дело касается разрешения проблем „морального“ характера, перед которым беспомощно останавливался материализм 18-го столетия. Но, чтобы правильно понять это разрешение, надо предварительно освободиться от **метафизичесних предрассудков**.

Жорес понапрасну говорит: „Я не хочу ставить материалистическое понимание по одну сторону перегородки, а идеалистическое по другую“; он возвращается как раз к системе „перегородок“; по одну сторону ее он ставит дух, по другую материю; здесь экономическую необходимость, там моральное чувство, и затем он произносит проповедь, пытаясь доказать им, что они должны взаимно проникать друг друга, „как в органической жизни человека взаимно проникают друг друга механизм мозга и сознательная воля“ [1]).

Но Жорес—не первый встречный. Он обладает большими знаниями, доброй волей и замечательными способностями. Его охотно читаешь (мы никогда не имели удовольствия его слышать), даже когда он ошибается. К сожалению, нельзя того же сказать о большинстве противников Маркса, наперебой нападающих на него.

Господин доктор Пауль Барт, автор книги „Философия истории Гегеля и гегелианцев до Маркса и Гартмана“, (Лейпциг, 1890 г.), настолько плохо понял Маркса, что ему удалось опровергнуть его. Он доказал, что автор „Капитала“ противоречит себе на каждом шагу. Присмотримся ближе к способу его доказательств. „В отношении конца средних

[1]) Читатель, который полюбопытствовал бы узнать, как экономическая необходимость проникает „идею справедливости и права“, с большим удовольствием прочтет статью П. Лафарга: „Исследование о происхождении идеи добра и справедливости“, в № 9 Философского обозрения, 1885 г. Мы не вполне ясно понимаем, что означает проникновение экономической необходимости названной выше идеи Если под этим Жорес понимает то, что мы должны пытаться реорганизовать экономические отношения буржуазного общества в соответствии с нашими моральными чувствами, то мы можем ответить ему: 1) это само собой разумеется, но трудно найти в истории хоть одну партию, которая бы ставила своей задачей торжество того, что по ее собственному мнению противоречило бы „идее права и добра“. 2) Он не отдает себе ясного отчета в смысле употребляемых им слов, он говорит о морали, которая, по выражению Тэна, дает предписания, тогда как марксисты в том, что можно назвать их моральным учением, пытаются только констатировать законы. При таких условиях недоразумение совершенно неизбежно.

веков сам Маркс дал материал для своего опровержения, об'являя („Капитал", т. I, стр. 737—750), что одной из главных причин первоначального „накопления" капитала было изгнание английских крестьян феодалами, которые, в виду растущих цен на шерсть, превращали пахотную землю в пастбище для овец с немногими пастухами, так называемые enclosures (огораживания) и превращение этих крестьян в свободных, как птица, пролетариев, попадавших в распоряжение развивающейся мануфактуры". Хотя по Марксу эта сельско-хозяйственная революция об'ясняется возникновением шерстяной мануфактуры, но, по его собственному изображению, феодальные силы, жадные до прибыли лэндлорды, были ее насильственными рычагами („Капитал" т. I, стр. 747), т.-е. политическая сила стала звеном в цепи хозяйственных переворотов" [1]).

Как мы уже неоднократно говорили, философы 18-го столетия были убеждены в том, что „все зависит от законодательства". Но когда в начале нашего (XIX-го) столетия вспомнили о том, что законодатель, которому приписывали, что он „все" может, в свою очередь, порождается социальной средой, когда поняли, что „законодательство" всякой страны коренится в ее социальной структуре, то стали часто обнаруживать склонность впадать в противоположную крайность; часто стали **недооценивать** роль законодателя, которую раньше переоценивали. Так, например, Ж. Б. Сэй говорит в предисловии к своему „Трактату" по политической экономии: „Долгое время **политику** в собственном смысле слова, т.-е. науку об **организации** общества, смешивали с политической **экономией**, учащей, как возникают, распределяются и потребляются богатства. Между тем богатства в сущности **не зависят** от политической **организации**. При всякой **форме** правительства государство может процветать, если оно хорошо управляется. Некоторые нации обогащались при **абсолютных** монархах, другие погибали при **народных собраниях.** Если политическая свобода благоприятна для развития богатства, то только косвенно, подобно тому, как она благоприятствует образованию". Социалисты-утописты шли еще дальше. Они громко заявляли, что реформатору социальной организации нет никакого дела до политики [2]). Обе эти крайности имеют

[1]) Цит. соч., стр. 49—50.

[2]) „В нашем цивилизованном мире мы имеем всевозможные формы правительства. Но разве западные страны, более или менее склоняющиеся к демократической форме государства, меньше страдают от духовной, нравственной и материальной нищеты, чем восточные страны, имеющие более или менее самодержавную форму правительства? Или разве прусский монарх обнаружил меньше сердечности по отношению к низшим классам народа, чем французская палата депутатов или король французов?—Факты настолько доказывают нам противоположное, размышление

то общее, что обе они коренятся в отсутствии правильного понимания связи, существующей между социальной и политической организацией страны. Маркс открыл эту связь, и ему легко было поэтому показать, как и почему всякая классовая борьба есть вместе с тем политическая борьба.

Во всем этом остроумный доктор Барт усмотрел только одно: что, по Марксу, политическое действие, „законодательный" акт не может оказать никакого влияния на экономические отношения; что, по тому же Марксу, всякий подобный акт есть простая видимость и что, поэтому, любой английский крестьянин, лишенный в „конце средних веков" лэндлордом своей земельной собственности, т-е. своего прежнего **экономического** положения, разрушает, как карточный домик, всю историческую теорию знаменитого социалиста. Вольтеровский баккалавр из Саламанки не мог бы обнаружить большего остроумия!

Итак, Маркс противоречит себе при описании „Clearing of Estates (очистки земель). Превосходный логик, г-н Барт пользуется этой самой очисткой, чтобы доказать, что право **„имеет самостоятельное существование"**. Но так как **цель юридического** действия английских лэндлордов имеет весьма мало общего с их **экономическими** интересами, то достопочтенный доктор высказывает поистине свободное от всякой односторонности утверждение. „Итак, право имеет самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование". Самостоятельное, хотя и не независимое! Это многосторонне и, что еще важнее, предохраняет нашего д-ра от всяких „противоречий". Если ему начать доказывать, что **право** обусловливается **экономикой**, он ответит: это потому, что оно не независимо. Если же ему, напротив, об'яснить, что экономика определяется правом, то он воскликнет, что это именно и хочет доказать его теория самостоятельного существования права.

Остроумный доктор утверждает то же самое о морали, религии и всех других идеологиях. Все, без исключения, самостоятельно, хотя и не независимо. Вы видите, это старая, всегда новая история о борьбе эклектицизма с монизмом, история „перегородок": здесь **материя,** там **дух,** две субстанции, имеющие самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование.

Но оставим эклектиков и возвратимся к теории Маркса. Мы сделаем еще несколько замечаний по поводу ее.

Уже дикие племена имеют—мирные или немирные—отношения между собою и, если к тому представляется случай,

настолько убеждает нас в противоположном, что мы более чем равнодушно относимся ко всем политически либеральным стремлениям, которые становятся нам просто противными" (М. Гесс в „Общественном Зеркале", 1846 г.).

с варварскими народами и с цивилизованными государствами. Эти отношения, естественно, оказывают влияние на экономическую структуру всякого общества. „Различные общины находят различные средства производства и различные средства существования среди окружающей их природы. Они различаются поэтому между собою по способу производства, образу жизни и производимым продуктам. Это те естественно выросшие различия, которые при соприкосновении общин вызывают взаимный обмен продуктами, а, следовательно, постепенное превращение этих продуктов в товары“ [1]). Развитие товарного производства ведет к разрушению первобытной общины. В недрах рода возникают новые интересы, порождающие, в конце-концов, новую политическую организацию: начинается классовая борьба со всеми своими неизбежными последствиями в области политической, моральной и интеллектуальной эволюции человечества. Его международные отношения становятся все более сложными и порождают явления, которые на первый взгляд противоречат исторической теории Маркса.

Петр Великий произвел в России революцию, оказавшую огромное влияние на экономическое развитие этой страны. Но не экономические потребности, а потребности политического характера, потребности **государства,** побудили этого гениального человека к революционным поступкам. Подобным же образом крымское поражение принудило правительство Александра II сделать все от него зависящее для развития русского капитализма. История кишит подобными примерами, которые, повидимому, свидетельствуют в пользу самостоятельного существования международного, государственного и всякого иного права. Но взглянем на дело немного поближе.

Отчего зависела сила западно-европейских государств, побудившая гений великого москвича? **От развития их производительных сил.** Петр понимал это очень хорошо, так как он сделал все для содействия развитию этих сил на своей родине. Откуда брались средства, которыми он располагал; как возникла власть азиатского деспота, которою он пользовался с такой страшной энергией? Эта власть была обязана своим происхождением **экономике** России; эти средства ограничивались тогдашними русскими производственными отношениями. Несмотря на свою страшную власть и свою железную волю, Петру не удалось и не могло удасться сделать из С.-Петербурга Амстердам или превратить Россию в морскую державу, что было постоянным предметом его мечтаний. Реформы Петра Великого породили в России своеобразное явление. Петр старался насадить в России европейские мануфактуры. Но в ней отсутствовали рабочие. Он заставил

[1]) „Капитал“, т. I, стр. 317, рус. изд.

работать на мануфактурах **государственных крепостных крестьян. Промышленное крепостничество,** форма, неизвестная в Западной Европе, существовала в России до 1861 года, т.-е. до освобождения крестьян от крепостной зависимости.

Не менее характерным примером является крепостное состояние крестьян в Восточной Пруссии, Бранденбурге, Померании и Силезии, начиная с середины 16-го века. Развитие капитализма в западных странах планомерно **подрывало** феодальные формы эксплоатации производителей. В вышеуказанном уголке Европы это развитие утвердилось на довольно продолжительное время.

Рабство в европейских колониях равным образом представляет на первый взгляд парадоксальный пример капиталистического развития. Это явление, как и прежде указанные, не может быть об'яснено логикой экономической жизни тех стран, где она обнаружилась. Для об'яснения их надо рассмотреть **международные экономические отношения.**

Итак, мы здесь, в свою очередь, вернулись к точке зрения **взаимодействия.** Было бы глупо забывать, что это не только законная, но и совершенно необходимая точка зрения. Только одинаковой нелепостью было бы забывать, что эта точка зрения **сама по себе** ничего не об'ясняет, что мы, пользуясь ею, всегда должны искать „третье“, „высшее“, то, чем **для Гегеля было понятие, а для нас экономическое положение народов и стран, взаимное влияние которых надо констатировать и понять.**

Литература и изящные искусства всякой цивилизованной страны имеют большее или меньшее влияние на литературу и изящные искусства других цивилизованных стран. **Это взаимное влияние есть результат сходства социальной структуры этих стран.**

Класс, находящийся в борьбе со своими противниками, завоевывает себе положение в литературе своей страны. Если тот же самый класс начинает приходить в движение в другой стране, он усваивает идеи и формы, созданные его более передовыми братьями. **Но он их видоизменяет или идет дальше их, или отстает от них, в зависимости от различия, существующего между его положением и положением класса, который дает ему образец.**

Мы уже видели, что **географическая среда** имела большое влияние на историческое развитие народов. Теперь мы видим, что **международные отношения** имеют еще большее влияние на это развитие. Соединенное влияние географической среды и международных отношений об'ясняет нам огромное различие, обнаруживаемое в исторических судьбах народов, **несмотря на то, что основные законы социальной эволюции повсюду одни и те же.**

Оказывается, что Марксово понимание истории, не будучи вовсе „ограниченным“ и „односторонним“, открывает нам огром-

ное поле для исследования. Нужно много труда, терпения и любвы к истине, чтобы хорошо обработать хотя бы очень маленькую часть этого поля. Но оно принадлежит нам; приобретение сделано; работа начата руками несравненных мастеров и нам остается только продолжать ее.

И мы должны сделать это, **если не хотим превратить в наших головах гениальную идею Маркса в нечто „серое", „мрачное", „мертвящее".**

„Если мышление остается только при **общих понятиях** — говорит очень хорошо Гегель—как это неизбежно было у первых философов (например, бытие в школе алеатов, становление у Гераклита и т. п.), то его справедливо можно упрекать в **формализме;** даже в развитой философии может случиться, что даются только абстрактные положения или определения, например, то, что в абсолюте все представляет собой единство, тождество суб'ективного и об'ективного и в конкретном только повторяется это суб'ективное и об'ективное [1]). Нас с полным основанием можно было бы упрекнуть в подобном **формализме,** если бы по отношению к какому-нибудь данному обществу мы повторяли бы только, что **анатомия этого общества коренится в его экономике.** Это бесспорно. Но этого недостаточно; надо уметь делать научные употребления из научных идей, надо отдавать себе отчет во всех жизненных функциях организма, анатомическое строение которого определяется экономикой: надо понимать, как он движется, как питается, как возникающие в нем **благодаря его анатомической структуре, ощущения и понятия,** становятся тем, чем они являются; как изменяются они вместе с наступившими изменениями в его структуре и т. д. Только при этом условии мы сможем пойти вперед; но только, соблюдая это условие, мы можем быть в этом уверенными.

Часто в материалистическом понимании истории видят учение, провозглашающее подчинение людей игу непримиримой, слепой необходимости. Трудно найти более превратное представление. Именно материалистическое понимание истории указывает людям путь, ведущий **из царства необходимости в царство свободы.**

В области морали филистер, эклектик par excellence (преимуществу) всегда оказывается **„идеалистом".** Он с тем большим упорством держится за свой „идеал", чем беспомощнее его разум чувствует себя при наличии печальной прозы социальной жизни. Этот разум никогда не будет торжествовать над экономической необходимостью: идеал всегда будет оставаться идеалом; он никогда не осуществится, так как он **„имеет самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование",** так как для него невозможно

[1]) „Энциклопедия", I ч., § 12. Введение.

выйти за пределы своих **„перегородок".** Здесь — дух, идеал, человеческое достоинство, братство и т. д.; там — материя, экономическая необходимость, эксплоатация, конкуренция, кризисы, банкротство, взаимный универсальный обман. Между двумя этими царствами примирение невозможно. Современные материалисты **только с презрением могут относиться к подобному „моральному идеализму".** У них гораздо более высокое **представление** о силе человеческого разума. Правда, последний движется вперед в своем развитии, только благодаря экономической необходимости, но **именно потому** действительно разумное вовсе не должно вечно оставаться в состоянии „идеала".

Разумное становится действительным, и вся непреодолимая сила экономической необходимости берет на себя осуществление этого.

„Философы" 18-го столетия до тошноты повторяли, что общественное мнение управляет миром и что поэтому ничего не может противостоять разуму, который „в конечном счете всегда прав". И, тем не менее, те же самые философы часто обнаруживали **большие сомнения в силе разума,** и их сомнения логически вытекали из другой стороны характерной для „философов" теории. Так как все зависит от „законодателя", то он или дает торжествовать разуму, или гасит его факел. Поэтому, следует возложить все надежды на „законодателя". Но, в большинстве случаев, законодатели, монархи, распоряжающиеся судьбами своих народов, очень мало заботятся о торжестве разума. Итак, виды разума становятся чрезвычайно жалкими. Философу остается только расчитывать на **случай,** который рано или поздно передаст власть **дружественному разуму „государю".** Мы уже видели, что Гельвеций фактически расчитывал только на счастливый случай. Послушаем еще одного философа той же эпохи.

„Самые несомненные принципы чаще всего встречают возражения: они борются с невежеством, легковерием, обыденностью, упорством и тщеславием людей, одним словом с интересами сильных мира сего и с глупостью народа, заставляющими их придерживаться старых систем. Заблуждение защищает свою территорию шаг за шагом; только при помощи борьбы и выдержки удается вырвать у него самые незначительные завоевания. Из этого нельзя делать того вывода, что истина бесполезна; семя, ею посеянное, сохраняется; со временем оно приносит плод и, подобно семенам, ждущим долгое время в земле своего всхода, ожидает обстоятельств, могущих дать ему развиться... Когда нациями начинает править просвещенный государь, истина приносит плоды, которых от нее с полным правом ожидали. В конце-концов, необходимость заставляет народы, уставшие от нищеты и бесчисленных несчастных случаев, порожденных

их ошибками, найти прибежище в истине, которая одна только может предохранить их от несчастья, при котором ложь и предрассудок заставляли их долго страдать“ [1]).

Все та же вера в **„просвещенного государя“**, все то же сомнение в силе **„разума“. Сравните только эти бесплодные и боязливые надежды** с полной силы убежденностью Маркса, который говорит нам, что нет и никогда не будет государя, который мог бы оказать успешное противодействие развитию производительных сил своего народа и следовательно оказать содействие **его освобождению от гнета устарелых учреждений, и скажите:** кто сильнее верит в силу разума и его конечное торжество. С одной стороны, осторожное **„может быть“**, с другой—**уверенность,** столь же непоколебимая, как та, какую нам дают математические доказательства.

Материалисты могли только наполовину верить в свое божество, **„разум“**, так как по их теории, божество постоянно наталкивалось на железные законы материального мира, на слепую **необходимость.** „Человек достигает своего конца, — говорит Гельвеций, — не будучи свободным ни на один момент, начиная с своего рождения и кончая смертью [2]). Материалист должен делать такое утверждение, так как по словам Пристлея, „учение о необходимости есть непосредственный вывод из учения о материальности человека; ибо механическое понимание есть безусловный вывод из материализма“ [3]). До тех пор, пока не познали, как эта **необходимость** может породить **свободу** человека, неизбежно приходилось быть фаталистами. „Все явления связаны между собою, — говорит Гельвеций. — Вырубленный на севере лес изменяет направление ветров, состояние посевов, искусства страны, нравы и правительство“. Гольбах говорит о бесчисленных последствиях, какие может иметь для судеб государства движение одного единственного атома в мозгу деспота. Детерминизм „философов“ не шел дальше в понимании **роли необходимости в истории;** поэтому для них историческое развитие было подчинено **случайности,** этой оборотной стороне медали, **необходимости. Свобода** оставалась в противоречии с необходимостью, и материализм не умел, как указал Маркс, понять **человеческой деятельности.** Немецкие идеалисты хорошо видели эту слабую сторону метафизического материализма, но им удавалось, при помощи абсолютного духа, т.-е. **фикции,** соединить свободу с необходимостью. Современные материалисты типа Молешота вращаются в противоречиях материалистов 18-го столетия. Только Маркс сумел, ни на одну минуту не отказываясь от теории „материальности человека“, примирить „разум“ и „необходимость“, рассматривая **„человеческую практику“.** Человечество **всегда ставит себе только такие задачи,** которые оно может разрешить, ибо, при ближайшем рассмотрении, всегда оказывается, что самая задача **возникает только там, где на-лицо уже имеются, или, по крайней мере, находятся в процессе своего возникновения материальные условия для ее разрешения“** [1]).

Материалисты-метафизики видели, как необходимость **подчиняет себе** людей: **диалектический материализм показывает,** как можно их **освободить.**

„Буржуазные производственные отношения, это—последняя антагонистичная форма общественного процесса производства, антагонистичная не в смысле индивидуального антагонизма, но антагонизма, проистекающего из общественных условий жизни индивидуумов; но вместе с тем развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому, вместе с этой общественной формацией заканчивается первоначальная история человеческого общества“ [2]).

Якобы фаталистическая теория Маркса как раз впервые в истории экономической науки положила конец тому **фетишизму** экономистов, который об‘яснял экономические категории—меновую стоимость, деньги, капитал — природой материальных об‘ектов, а не взаимоотношениями людей в процессе производства [3]).

Мы не можем излагать здесь того, что сделал Маркс для политической экономии. Заметим только, что в этой науке

---

[1]) „Опыт о предрассудках, о влиянии мнений на нравы и счастье людей“. Льеж, 1797 г., стр. 37. Эту книгу приписывают Гольбаху или материалисту Люмарсэ, имя которого стоит на заглавном листе.

[2]) „Здравый смысл, основанный на природе“, I, стр. 120.

[3]) Пристлей: „Свободный спор о принципах материализма“, стр. 241.

[1]) „К критике политической экономии“, предисл., стр. 6.

[2]) Там же, предисловие, стр 6.

[3]) „До какой степени фетишизм, присущий товарному миру, или вещественная видимость общественных отношений труда, смущает некоторых экономистов, показывает, между прочим, скучный и бестолковый спор их относительно роли природы в процессе созидания меновой стоимости. Так как меновая стоимость есть лишь определенный общественный способ выражать труд, потраченный на приготовление вещи, то, само собою разумеется, в меновой стоимости содержится не больше вещества данного природой, чем, например, в вексельном курсе. Так как товарная форма есть всеобщая и неразвитая форма буржуазного производства, вследствие чего она возникает очень рано, то ее фетишистический характер еще сравнительно легко разглядеть. Но в более конкретных формах исчезает даже эта кажущаяся простота. Откуда возникают иллюзии монетарной системы? Из того, что она видела в золоте и серебре, как деньгах, не выражение общественно-производственного отношения, но лишь форму естественных вещей с очень странными и общественными свойствами. А возьмите современную политическую экономию, которая с таким величавым пренебрежением посматривает на монетарную систему: разве ее фетишизм не становится совершенно осязательным, как только она начинает исследовать капитал? Давно ли исчезла иллюзия физократов, что земельная рента вырастает из земли, а не из общества?“. „Капитал“, т. I, стр. 48—49, рус. изд.

он воспользовался тем же самым методом и, при трактовании ее, стал на ту же точку зрения, как и при об'яснении истории: точку зрения отношения людей в процессе производства. Поэтому можно судить об интеллектуальном уровне людей, в особенности многочисленных в современной России, которые **„признают"** экономические теории Маркса и **„отвергают"** его исторические взгляды.

Тот, кто понял, что такое **диалектический метод** материализма Маркса, может судить также о научном значении время от времени поднимающихся споров о том, каким методом пользовался Маркс в своем **„Капитале"**—индуктивным или **дедуктивным.**

Метод Маркса — **одновременно** и индуктивен, и дедуктивен, но, сверх того, он самый революционный из всех методов, какие когда-либо применялись.

„В своей мистификационной форме диалектика стала модной в Германии, так как, повидимому, давала возможность набросить покрывало на существующее положение вещей. В своей рациональной форме диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, так как она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна [1]).

Гольбах, один из самых революционных представителей французской философии 18-го столетия, испугался погони за рынками, без которых не может существовать современная буржуазия. Он охотно остановил бы историческое развитие в этом отношении. Маркс приветствует эту погоню за рынками, эту жажду прибыли, как силу, разрушающую существующий порядок вещей, как предпосылку эмансипации (освобождения) человечества.

„Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянных переворотов в орудиях производства, а следовательно, и в отношениях производства, а следовательно, и во всех общественных отношениях. Неизменное сохранение старого способа производства было, напротив, первым условием существования всех предшествовавших ей промышленных классов. Постоянные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечное движение и вечная неуверенность отличают буржуазную эпоху от всех предшествовавших. Все прочные, заржавелые отношения, соответствующими им, исстари установившимися воззрениями и представлениями, разрушаются, все вновь

[1]) „Капитал", I, предисл. к II изд., 29 стр., русск. изд. 1909 г.

образовавшиеся оказываются устарелыми прежде, чем успевают окостенеть. Все сословное и неподвижное испаряется; все священное оскверняется, и люди вынуждаются, наконец, взглянуть трезвыми глазами на свои взаимные отношения и свое жизненное положение... Своей эксплоатацией мирового рынка буржуазия преобразовала в космополитическом духе производство и потребление всех стран. Прежняя местная и национальная замкнутость и самодовление уступают место всестороннему обмену и всесторонней взаимной зависимости народов. И как в области материального, так и в области духовного производства плоды умственной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся теперь все более и более невозможными; и из многих национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература" [1]).

Борясь с **феодальной собственностью,** французские материалисты пели хвалу **буржуазной собственности,** которая, по их мнению, была сокровенной душой **всякого** человеческого общества. Они видели только одну сторону дела. Они считали буржуазную собственность плодом труда самого собственника. Маркс показывает, где кончается имманентная диалектика буржуазной собственности.

„Средняя цена наемного труда, есть минимум заработной платы, т.-е. та сумма жизненных средств, необходимых для поддержания жизни рабочих. Таким образом, того, что приобретает рабочий своей деятельностью, только хватает для поддержки его существования. В нашем теперешнем обществе частная собственность уже уничтожена для $^9/_{10}$ населения. Она существует именно потому, что не существует для этих $^9/_{10}$" [2]).

Как ни революционны были французские материалисты, они обращались только к **просвещенной буржуазии** и к **„философствующим"** дворянам, перешедшим в лагерь буржуазии. Они обнаруживали непреодолимую боязнь перед „чернью", народом, **„невежественной толпой",** но **буржуазия** была и могла быть **только наполовину революционной.** Маркс обращается

[1]) „Манифест Комм. партии", рус. пер., под ред. Д. Рязанова, изд. МКРКП, 1922 г., гл. I, стр. 22—23.

[2]) Там же, гл. II, стр. 38—40. Закон заработной платы, о котором здесь говорит Маркс, более точно формулирован им в „Капитале"; он показывает там, что в действительности он еще более неблагоприятен для пролетария. Но сказанного в „Манифесте" достаточно, чтобы разрушить иллюзию, которую 19-е столетие унаследовало от своего предшественника, вернее **своих предшественников.**

к **пролетариату, революционному классу в полном смысле этого слова.**

„Все предшествующие пролетариату классы, достигая господства, старались упрочить уже приобретенное ими общественное положение, ставя все общество в условия, наиболее благоприятные для их обогащения. Пролетарии же могут овладеть общественными производительными силами только тогда, когда уничтожат свой собственный, а вместе с тем и все современные способы приобретения имущества. Пролетариям нечего упрочивать; они должны, напротив, разрушать все упрочившиеся способы частного обогащения и частного обеспечения [1])."

В своей борьбе с существовавшим тогда социальным порядком материалисты апеллировали к „сильным мира сего", к **„просвещенным государям"**. Они старались показать им, что их теории, в сущности, совсем безвредны. Маркс и марксисты занимают по отношению к „сильным мира сего" другую позицию.

„Коммунисты считают излишним скрывать свои взгляды и свои намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего современного общественного строя.

„Пусть господствующие классы содрогаются перед коммунистической революцией. Пролетарии могут потерять в ней только свои цепи. Приобретут же они целый мир" [2]).

Вполне понятно, что подобное учение не могло встретить благоприятного приема у „сильных мира сего". Буржуазия в наши дни стала реакционным классом; она стремится **„повернуть назад колесо истории"**. Ее идеологи уже более не в состоянии **понять** огромное научное значение открытий Маркса. Зато пролетариат пользуется его исторической теорией, как надежным путеводителем в своей борьбе за освобождение.

Эта теория, пугающая буржуазию якобы присущим ей фатализмом, вливает в пролетариат беспримерную энергию. Защищая „учение о необходимости" от нападок Прайса. Пристлей говорит, между прочим: „не говоря о себе самом, хотя и я, конечно, не абсолютно ленивое и безжизненное существо, где найдет он больше воодушевления, более сильное и неустанное напряжение и более энергичное и настойчивое преследование важнейших задач, чем среди тех, которых он знает, как приверженцев учения о необходимости (нецессарианцев)"? [3]).

---

[1]) „Манифест", гл. I, стр. 33.
[2]) „Манифест", гл. IV, стр. 65.
[3]) Цит. соч. стр. 391.

Пристлей говорит о современных ему английских христианских нецессарианцах. Он мог с основанием, или без него, приписывать им подобное воодушевление. Но поговорите хоть немного с господами Бисмарком, Каприви, Криспи или Казимиром Перье, и они расскажут вам чудеса о деятельности и энергии „нецессарианцев" и „фаталистов" нашего времени—**социал-демократических рабочих.**

Бернштейн и материализм

Бернштейн и материализм.

В № 34 „Neue Zeit“ г. Бернштейн продолжает вторую серию своих „Проблем социализма“. Он разбирает там, **„насколько современный социализм реалистичен и насколько он является идеологией“**. Метод, применяемый автором при этом исследовании, кажется мне совершенно несостоятельным для решения поднятого вопроса. Поэтому я подвергну этот метод критике в следующей статье. Здесь же меня интересует призыв г. Бернштейна „до известной степени“ вернуться к Канту. „Профан в области теории познания,—говорит Бернштейн,—я не претендую на то, чтобы внести по данному вопросу нечто большее, чем мысли профана. Напротив, я обязан своим непосредственным увлечением Кантом одной статье Конрада Шмидта в научном приложении к „Vorwärts'y“.

Получив толчок от нескольких столбцов философской прозы г. Конрада Шмидта, г. Бернштейн рассказывает другим профанам, что: „Чистый или абсолютный материализм точно так же спиритуалистичен, как и чистый или абсолютный идеализм. Оба просто предполагают, хотя и с различных точек зрения, что мышление и бытие идентичны. В конце концов, они отличаются лишь способом выражения. Напротив, новые материалисты становятся принципиально так же решительно на точку зрения Канта, как это сделало большинство величайших современных естествоиспытателей“.

Эти выводы очень интересны. Но что такое „чистый или абсолютный материализм“? Г. Бернштейн на этот вопрос не отвечает, вместо этого он цитирует в примечании определение одного из „новейших“ материалистов, говорящего совсем „в смысле Канта“: „Мы только верим в это“.

Очевидно, что, по мнению г. Бернштейна, „чистые или абсолютные“ материалисты, никак не могли бы допустить характеризованный в вышеприведенном определении способ мышления и выражения. Насколько подтверждается это понимание Бернштейна историей философии,—вот в чем вопрос.

Куда нам причислить Гольбаха? К „чистым“ ли или же к „нечистым“ материалистам? Очевидно, к первым. Но как думал Гольбах о материи?

Следующие места об'ясняют нам это.

„Мы не знаем сущности никакого предмета, если под словом сущность понимают то, что составляет его собственную природу; мы знаем материю лишь на основании ощущений и идей, которые она дает нам; затем мы судим о ней, хорошо или плохо, соответственно устройству наших органов“ [1]).

И дальше:

„Для **нас материя есть то,** что возбуждает каким-либо образом наши внешние чувства,—и свойства, которые мы приписываем различным материям, основаны на различных впечатлениях или изменениях, которые они в нас производят“ [2]).

Еще одно краткое и характерное место:

„Мы не знаем ни сущности, ни истинной природы материи, хотя мы в состоянии определить некоторые ее свойства и качества, сообразно тому, как она на нас влияет“ [3]).

Обратимся теперь к другому материалисту, к **Гельвецию**. Обладает ли материя способностью чувствовать? Гельвеций отвечает на этот вопрос,—который занимает очень многих французских философов XVIII столетия и к которому мы еще вернемся в дальнейшем,—следующим образом: „Об этом спорили очень долго. Лишь очень поздно пришли к тому, чтобы спросить себя, о чем собственно идет спор, и связать со словом материя более точное понятие. Если бы в этом споре с самого начала точно определили значение слова материя, то узнали бы, **что люди, так сказать, творцы материи**“ [4]). Мне это кажется несколько более ясным, чем выражение: „Мы только верим в атом“.

Я изложил философские идеи Гольбаха и Гельвеция в моем соч. „Очерки по истории материализма“. Поэтому я не буду заниматься здесь более подробным их рассмотрением. Замечу только вот что: **Гельвецию существование тел вне нас представляется только вероятным.** Он смеется над „философскими фантазиями“; по его мнению, мы должны **„итти вместе с наблюдением, остановиться в тот момент, когда оно нас оставляет, и иметь смелость не знать того, чего знать еще невозможно** [5]).

Робинэ, автор книги „De la Nature“, замечает: „Мы, по нашей природе, неспособны познать то, что составляет сущность предмета, в нашем распоряжении нет никакого средства познать ее. **Познание сущности** (des essevées)—**вне наших сил**“ [6]).

---

[1]) Systéme de la Nature, II, p. 1.
[2]) ibid. I, p. 28.
[3]) „ „ II, p. 116, изд. 1781 г.
[4]) „De l'Esprit“, Discours I, chap. IV.
[5]) Ср. „Очерки по истории материализма“, стр. 48 и сл.
[6]) „Sistéme de la Nature“, Amsterdam, MDCCLXIII, Tome premier, p. 265

В другом месте названного сочинения он говорит: „Душа знает насчет своей собственной сущности не более, чем насчет других сущностей. Она так же мало проникает в самое себя, как и в массу связанного с ней тела, растительных сил которого она не чувствует и не видит“ [1]). Разве это не сказано совсем в смысле Канта?

Послушаем теперь Ламеттри, этого „enfant perdu“ материалистической философии, человека, пугавшего своей смелостью даже самых смелых. Он говорит:

„Сущность души человека и животных нам неизвестна и останется всегда неизвестной, равно как и сущности материи и тела. Но хотя мы не имеем никакого представления о сущности материи, однако, мы все-таки принуждены признать свойства, которые открываются в материи нашими внешними чувствами [2]).

В своей „Abrégé des Systèmes“ Ламеттри пишет, критикуя философию Спинозы:

„Наша душа не познает внешних предметов; она знает лишь некоторые отдельные свойства этих предметов, совершенно относительные и отвлеченные. И, наконец, большинство наших чувств или идей так зависят от наших органов, что они тотчас же изменяются, если последние подверглись изменению“.

Здесь один из самых „абсолютных“ материалистов говорит, как мы видим, тоже „совсем в смысле Канта“. И в высшей степени комичным является, рядом с подобными заявлениями, положение: „Мы только верим в атом“, которое г. Бернштейн цитирует, как нечто совершенно „новое“.

Быть может, г. Бернштейн воображает, что Фридрих Энгельс не знал, что мы только **верим** в атом? Надо полагать, что Энгельс знал это очень хорошо. Но это не помешало ему бороться с кантианской философией и написать следующие строки в книге „Людвиг Фейербах“: „И если немецкие неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики—взгляды Юма (никогда не вымиравшие окончательно в Англии),—несмотря на то, что и теория, и практика давно уже опровергли и те, и другие,—то в научном смысле это представляет собою понятное движение, а на практике дает этим стыдливым людям возможность впустить через заднюю дверь тот самый материализм, который изгоняется на глазах публики“.

Может быть, г. Бернштейн возразит против этого, что Энгельс сам неясно понимал—в чем тут дело?

Г. Бернштейн много лет жил в ближайшем общении с Фр. Энгельсом и не понял его философии: Он, который мог

---

[1]) „De la Nature“ p. 259.
[2]) „Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie“. Amsterdam, MDCCL XIV, tome premier; „Traité de l'âme“, p. p. 83 и 87.

обоими руками черпать из богатой сокровищницы великого мыслителя, он должен бы прочесть quasi-философскую статейку г. Конрада Шмидта, чтобы заинтересоваться философскими вопросами и спросить себя: но в чем же собственно заключается философия моего учителя? А что еще хуже, ему достаточно было познакомиться с парой паралогизмов г. К. Шмидта, чтобы выкинуть за борт всю эту философию. Это невероятно, но это так. Это очень печально для школы Маркса—Энгельса! И очень печально, прежде всего, для г. Бернштейна!

Но, как бы там ни было, у нас нет ни малейшей охоты следовать совету этого „критика", когда он нас зовет: **„назад к Канту"**. Напротив, мы призываем его: **назад... к изучению философии.**

Советуя нам „вернуться к Канту", г. Бернштейн пытается опереться на статью г. Штерна: **„экономический и естественно-научный материализм"**, напечатанную в „Neue Zeit" Г. Штерн несравненно компетентнее в области философии, чем г. Бернштейн, и его статья заслуживает полного внимания наших читателей.

Между тем как г. Бернштейн „до известной степени" возвращается назад к Канту, г. Штерн говорит нам о старом Спинозе и предлагает нам вернуться к философии этого благородного и гениального еврейского мыслителя. Это нечто иное и гораздо более разумное, чем призыв г. Бернштейна. В самом деле, важно и интересно исследовать вопрос о том, есть ли **что-нибудь общее между философскими идеями Маркса—Энгельса,** с одной стороны, и Спинозы—с другой.

Чтобы иметь возможность правильно ответить на этот вопрос, мы, прежде всего, должны выяснить себе, как понимает г. Штерн истинную сущность философского учения. Он говорит:

„Естественно-научный материализм, представленный в древней Греции Демокритом и его школой, в прошлом столетии энциклопедистами, в новое время Карлом Фогтом, Людвигом Бюхнером и т. д., и экономический материализм Маркса и Энгельса, несмотря на их общее имя, суть две различные теории, относящиеся к различным областям мысли. Первая заключает в себе об'яснение природы, в частности отношения между материей и духом; вторая предлагает об'яснение истории, ее хода и ее событий, и таким образом является социологической теорией".

Это не совсем так.

Во-первых, философия „энциклопедистов" не ограничивалась одним исследованием отношений между материей и духом; напротив, **она пыталась одновременно об'яснить историю с помощью материалистического понимания** [1]). Во-вторых, Маркс и Энгельс были материалистами не только в области исторического исследования, **они были таковыми и в области понимания отношения между духом и материей.** В-третьих, совершенно ошибочно сбрасывать в одну кучу материализм „энциклопедистов" и материализм Фогта и Бюхнера. Это тоже, можно сказать, „две совершенно различные теории".

„Основная мысль натурфилософского материализма,— продолжает г. Штерн,—состоит в том, что материя есть нечто абсолютное, вечно существующее; все духовное (психическое: чувства, ощущения, воля, мышление)—продукт материи. Материя обладает бесконечными силами („Stoff und Kraft"), которые вообще можно приравнять к движению, тоже вечному. Благодаря взаимодействию различных сил в сложных животных организмах, в них возникает дух, исчезающий опять вместе с уничтожением организма. Все происходящее,—а также человеческие желания и действия,—управляется по закону причинности и находится в зависимости от материальных причин:

Таким представляется г. Штерну материалистическое учение. Прав ли он? И можно ли данную им характеристику применить, например, к материализму энциклопедистов?

Ответу на этот вопрос следует предпослать то замечание, что в данном случае обозначение „энциклопедисты", с одной стороны, совершенно не точно и ведет к заблуждениям. Далеко не все энциклопедисты были материалистами. С другой стороны, в XVIII столетии во Франции были материалисты, не написавшие ни одной строки в „Энциклопедии". Для доказательства достаточно назвать того же Ламеттри.

Это между прочим. Существенное состоит здесь в том, **что ни материалисты из „энциклопедистов", ни Ламеттри вовсе не признавали, что все силы материи можно свести к движению.** Г. Штерн был, очевидно, введен в заблуждение словами тех людей, которые, несмотря на свое незнакомство с историей материализма, не могут себе отказать в удовольствии поговорить о нем. Это можно немедленно доказать самым неопровержимым образом.

На этот раз предоставлю слово сначала Ламеттри.

Читатель уже знает, что взгляд на материю у Ламеттри, как небо от земли, далек от какого бы то ни было **„догматизма".** Но все-таки мы должны подольше остановиться на его философии.

Ламеттри был просто-на-просто **картезианцем,** — последовательно мыслящим и обогатившим свой ум всеми биоло-

[1]) Я это показал в моем очерке о Гельвеции.

гическими знаниями своего времени. Декарт утверждал, что животные суть не более как машины, т.-е. что у них совсем нет того, что называется психической жизнью, Ламеттри ловит Декарта на слове. Он говорит, что если Декарт прав, то и человек тоже не более, как машина, потому что нет никакой **существенной разницы** между человеком и животными. Отсюда — название его знаменитого сочинения „L'Homme machine" (Человек — машина). Однако, так как человек ни в коем случае не лишен психической жизни, то Ламеттри заключает далее, что и животные тоже одарены психической жизнью. Отсюда название другого сочинения: „Les animaux plus que machines" (Животные более чем машины). Впрочем, Ламеттри думал, что втайне Декарт сам держался того же взгляда. „Потому что в общем и целом, хотя он и утверждает, что между человеком и животными есть существенная разница, но видно, что это у него простая увертка, стилистическое упражнение" etc [1]). И хотя Ламеттри определяет человека, как машину, но этим он отнюдь не хочет сказать, что **„все силы материи можно свести к движению"**. Напротив, он этим хочет выразить нечто совсем иное. **Он считал мышление одним из свойств материи. „Я признаю,—говорит он,—мышление так мало отделимым от организованной материи, что мне оно кажется таким же свойством этой последней, как электричество, сила движения, непроницаемость, расширяемость** etc." [2]).

Г. Штерн, без сомнения, возразит на основании этого, что для Ламеттри мышление есть свойство лишь организованной материи и что именно в этом заключается Ахиллесова пята всякого материализма. „Совершенно необ'яснимо,— говорит он в приведенной статье, — **каким образом в животной клеточке ощущение** (основной элемент психической жизни) **является вдруг,** подобно револьверному выстрелу; необходимо заключить, что и неорганическим телам свойственна, конечно, только минимальная и простая психика, которая растет и усложняется по мере того, как мы подымаемся по лестнице живых существ". Это так. Но Ламеттри и не утверждал ничего противоположного. Здесь он просто ставит вопрос, не решаясь дать на него определенный ответ. Надо согласиться,—говорит он, — что мы не знаем, обладает ли материя непосредственной способностью ощущения или лишь способностью приобретать его под влиянием тех изменений, которые свойственны лишь органическим телам" [3]).

[1]) „Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie". T. 10 p. 72.
[2]) Ibid. p. 73
[3]) „Traité de l'âme etc.", chap. VI. В этом соч. Ламеттри придерживается еще старой терминологии, которую он впоследствии оставил.

В своем „L'Homme plante" (Человек—растение) он выражает свою мысль в несколько иной форме, которая делает ее более определенной. „Изо всех живых существ,—говорит он,—человек есть то, которое более всех обладает душой, как это по необходимости и должно было быть, а растение является тем из них, которое обладает душой в наименьшей степени". В этой мысли заключается целиком вся теория „одушевленности материи". Но Ламеттри покидает эту теорию, потому что „душа" растений и минералов есть нечто совершенно зачаточное. „Хороша душа, — восклицает он,—не имеющая никаких стремлений, никаких желаний, никаких страстей, ни каких пороков и добродетелей, и не смущаемая никакой заботой о нуждах тела"!

Г. Штерн приводит комментарий к тринадцатой теореме второй части „Этики" Спинозы, где сказано, что все индивидуумы (individua) в различной степени одушевлены (quainvis diversis gradibus).

Читатель видит теперь, что **для Ламеттри степень одушевленности имеет решающее значение.** Неодушевленным существом было для него такое, у которого способность к ощущению не превышала известного минимума. И если он заявляет, что **„мысль"** есть плод **организации,** то этим он хочет сказать, что только у органических **„индивидуумов"** встречаются сравнительно высшие формы—**„одушевленности"**.

Вот почему я не вижу решительно никакой существенной разницы между **спинозизмом и материализмом Ламеттри.**

Как обстоит дело у „энциклопедистов"?

Первая способность, которую мы встречаем у живого человека и которую надо отделить от всех остальных,—говорит Гольбах,—это **„чувствительность"** (т.-е. ощущение, Г. П.).

„Как бы непонятной ни казалась нам на первый взгляд эта способность, мы все-таки находим при более близком исследовании, что она есть плод природы и свойств организованного тела, подобно тому, как сила тяжести, магнетизм, упругость и т. д. являются плодом природы или свойств некоторых других тел... Некоторые философы держатся того взгляда, что ощущение есть общее свойство материи; в данном случае было бы бесполезным исследовать, откуда берется у нее это свойство, знакомое нам по его проявлениям. Если допустить такую гипотезу, то можно было бы различить два рода восприятий, подобно тому, как в природе различаются два рода движения,—одно известное под именем **живой силы, другое, называемое силой инерции** [1])— **род активного или живого восприятия и пассивного или инертного. В последнем случае одушевленность субстанции состояла бы лишь в отсутствии препятствий, которые ей мешают быть**

[1]) Терминология Гольбаха в наше время больше не употребительна.

активной и восприимчивой. Одним словом, восприятие представляет собою или такое свойство, которое может быть сообщено, как движение, и может быть приобретено благодаря организации, или же восприятие есть свойство, присущее всякой материи. И в том, и в другом случае носителем его не может быть бестелесная субстанция, какою воображают себе человеческую душу [1])

Г. Штерн сам видит теперь, что материалистическая философия Гольбаха не имеет ничего общего с доктриной, приписываемой им „энциклопедистам".

Гольбах знал очень хорошо, что не все силы материи можно свести к движению. Он ничего не возражает против гипотезы об „одушевленности материи"; но он не останавливается на этой гипотезе, потому что его внимание приковывает к себе другая задача. Он старается, прежде всего, привести доказательства в пользу того, что для об'яснения явлений психической жизни нам нет необходимой надобности предполагать существование бестелесной субстанции... Пойдем дальше. Гольбах был не единственным творцом „Системы Природы". Дидро был выдающимся сотрудником в этом сочинении. Дидро был материалистом. Каков был материализм этого человека, который с большим правом, чем кто бы то ни было, может быть назван „энциклопедистом"?

Дидро показал свое отношение к Спинозе в небольшой статье „Spinosiste", напечатанной в пятнадцатом томе „Энциклопедии".

„Не следует, — говорит он здесь, — смешивать одних с другими, старых и новых спинозистов. **Последние исходят из того основного принципа, что материя способна ощущать;** они подтверждают эту мысль, указывая на яйцо, безжизненное тело, постепенно превращающееся, единственно под влиянием возрастающей теплоты, в одаренное ощущением живое существо; они ссылаются также на рост каждого животного, которое вначале является простой точкой и только благодаря ассимиляции растительных веществ и всех других субстанций, служащих ему пищей, становится большим, чувствующим и живым телом. Отсюда они заключают, что существует одна только материя и что ее существование служит достаточным об'яснением всех явлений. В остальном они твердо держатся всех выводов старого спинозизма"

Из этого еще несовсем ясно видно, в чем состоит, по мнению Дидро, превосходство нового спинозизма сравнительно со старым, но совершенно несомненно то, что Дидро признавал спинозизм правильным учением и не боялся вытекающих из него выводов. В общем и целом можно сказать, что Карл Розенкранц был совершенно прав, когда он писал в своей известной книге „Сочинения Дидро и его жизнь" (т. 1, ст. 149): „Втайне спинозизм, — особенно начиная с Буллэнвилье, — был признаваем всеми французами, перешедшими через сенсуализм к материализму"... [1])

[2]) Système de la Nature. T. I, pp. 88—89 и 90—91.

А как относятся материалисты XIX столетия к интересующему нас вопросу?

Людвиг Фейербах довольно пренебрежительно смотрел на французских материалистов XVIII столетия. „Нет ничего более ложного,—говорит он,—как вести происхождение немецкого материализма от „Système de la Nature", или даже от трюфельного паштета Ламеттри" [2]). Тем не менее, он сам стоял обеими ногами на почве французского материализма.

Так, например, он говорит в своем сочинении **„О спиритуализме и материализме":** „Для абстрактного мыслителя... мысль, это—внемозговой акт, но для врача—это деятельность мозга". Именно это и хотел доказать Ламеттри в своем „L'Homme machine". „Медицина, всеобщая патология, есть родина и источник материализма",—говорит Фейербах немного далее [3]). И опять то же самое утверждает и Ламеттри [4]). Всем известен тот факт, что его собственная болезнь послужила исходной точкой его размышлений об отношении между душой и телом.

„Но медицина служит источником не безрассудного и отвлеченного материализма, а... **имманентного материализма, держащегося за человека,** — говорит Фейербах. — Именно в этом и состоит Архимедова точка зрения в споре материализма со спиритуализмом, так как речь идет в нем, в конце концов, не о делимости или неделимости материи, **но о делимости и неделимости человека...** не о материи, находящейся вне человека, а **о материи, находящейся в человеческом черепе.** Словом, в этом споре речь идет,—когда он ведется не без участия головы,—лишь о голове человека" [5]).

[1]) В то же время весьма вероятно, пожалуй, даже вполне верно, что Дидро отрицал только то, что называют **пантеизмом** Спинозы.

[2]) Соч. 10 т., 8, 123.

[3]) Соч. 10 т., с 128.

[4]) Спиритуалисты знают это очень хорошо. Автор биографии Ламеттри в „Biographie Universelle ancienne et moderne", изображает сочинение „L'Homme machine", как „мерзкое сочинение, в котором без обиняков развито неутешительное учение материализма". Но в чем состоит это учение? Вот в чем, слушайте: „Так как во время своей болезни он сделал наблюдение, что ослабление его духовных сил последовало за ослаблением его органов, то он заключил из этого, что мышление есть лишь продукт, телесной организации и имел смелость опубликовать свой взгляд". Какой ужас! Какое нелепое лжеучение!!

[5]) Feuerbach. Werke. T. 10, стр. 128—129.

Так же смотрят на этот спор Ламеттри, Гольбах и многие другие материалисты из „энциклопедистов“. И именно потому, что таково было их мнение, они, за весьма небольшими исключениями, относились довольно равнодушно к теории одушевленности той материи, которая не **„находится в человеческом черепе“.** Точка зрения Фейербаха и в этом отношении была также точкой зрения французских материалистов.

Но в то же время неоспоримо, что Фейербах хотел только до определенной точки, но не далее, итти с материалистами. Он неоднократно заявлял, что истина для него „ни в материализме, ни в идеализме, ни в философии, ни в психологии“.—Откуда это отклонение от теории, которая в сущности заключала в себе его собственный взгляд?

Энгельс об'яснил это: Фейербах отожествлял материализм с особой формой, в которую вылилось это миросозерцание на известной исторической ступени, а именно в XVIII столетии. А что касается собственно французского материализма, то Фейербах смешивал его с той опошленной, вульгарной формой, в которой продолжает существовать в головах естествоиспытателей и врачей материализма XVIII столетия и которую он имел в пятидесятых годах у Бюхнера, Фогта и Молешотта. Я иду дальше Энгельса и говорю: Фейербах не знал, что он в XIX столетии был настоящим реставратором материализма XVIII века и что он является представителем этого материализма со всеми его преимуществами и со всеми его недостатками.

Фейербах держался того взгляда,—разделяемого теперь г. Штерном,—что французские материалисты сводили все силы материи к движению. Я уже показал, что этот взгляд совершенно неверен и что в этом отношении французские материалисты были не более „материалистичны“, чем сам Фейербах. Но отклонение Фейербаха от французского материализма заслуживает очень большого внимания, потому что оно также резко характеризует его собственное миросозерцание, как и миросозерцание Маркса и Энгельса. По **Фейербаху, источник познания в психологии совершенно иной, чем в физиологии.** Но в чем состоит различие этих двух источников познания? Фейербах дает очень характерный ответ. **„Что для меня, или суб'ективно, есть духовный акт, то само в себе, т.-е. об'ективно, есть акт материальный, чувственный“** [1]). Это, как видим, то же, что говорит г. Штерн: „Так, например, голод, рассматриваемый материально, есть недостаток известных телесных соков; рассматриваемый же психически, он есть чувство неудовлетворенности; сытость материально есть пополнение недочета организма, психически—чувство удовлетворения“. Но ведь г. Штерн спинозист. Ergo... ergo, Фейербах тоже стоит на точке зрения Спинозы.

[1]) Примечание для маркенетов, идущих „назад к Канту“, „в себе“ Фейербаха не имеет ничего общего с „an Sich“ автора „Критики чистого разума“.

И, в самом деле, не подлежит никакому сомнению, что Фейербах был таким же спинозистом, каким был в свое время Дидро.

Достаточно прочесть его сочинения с некоторым вниманием, достаточно обладать хоть сколько-нибудь ясным понятием о развитии современной философии,—начиная Спинозой и кончая Гегелем,—чтобы не сомневаться в этом ни на одну минуту. „Спиноза есть настоящий виновник современной спекулятивной философии. Шеллинг ее реставратор, Гегель ее завершитель“,—говорит он в одном из самых замечательных своих сочинений. „Тайна“, **истинный смысл спинозизма,**—по Фейербаху,—**есть природа.** „Что представляет собою при тщательном рассмотрении то, что **Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, теологически—богом? Не что иное, как природу“** [1]). Это сильная сторона Спинозы, в этом „его историческое значение и достоинство“. (Природа есть также „тайна“ Фейербаха.—Г. П.). Но Спиноза не был в состоянии порвать с теологией. „Природа для него не природа; чувственная антитеологическая сущность природы для него лишь отвлеченная метафизическая, теологическая сущность... **Спиноза делает из природы божество“** [2]). И в этом заключается его **„основной недостаток“. Фейербах исправляет свой** недостаток спинозизма, **оставляя** aut-aut вместо sive. „Не „Deus sive Natura“ а „aut Deus aut Natura“ есть пароль истины, там, где бог отожествляется с природой... там нет ни бога, ни природы, а есть лишь мистический земноводный гермафродит“ [3]).

Мы уже видели, что именно такой упрек делал Дидро спинозизму в цитированной выше статье „Spinosiste“, напечатанной в „Энциклопедии“. Г. Штерн возразит, пожалуй, что Спиноза не заслуживает такого упрека, но здесь это нас не касается. Здесь идет речь об ответе на вопрос, в каком отношении находится философия Фейербаха к философии Спинозы. А что касается этого ответа, то он гласит так:

Материалистическая философия Фейербаха была, как и философия Дидро, лишь родом спинозизма.

А теперь перейдем к Марксу и Энгельсу.

Эти писатели были в течение некоторого времени восторженными приверженцами Фейербаха. Энгельс пишет:

[1]) Соч., II т., стр. 244; IV т., стр. 380.
[2]) Соч., IV т., стр. 391.
[3]) Соч., IV т. стр. 392.

„Мы все были в восторге (после выхода „Сущности христианства“— Г. П.) и все стали на время последователями Фейербаха. С каким воодушевлением приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него,—несмотря на все его критические оговорки,—можно видеть из книги „Die heilige Familie“.

Однако, уже в феврале 1845 г. Маркс с проницательностью гения увидел **„главный недостаток“ фейербаховского материализма.** Этот главный недостаток состоял в том, что у него **„действительный, воспринимаемый чувствами, предметный мир рассматривается лишь в форме об'екта или в форме созерцания, а не в форме практики, не суб'ективно“.** Эта критика становится исходным пунктом новой фазы в развитии материализма, которая ведет к **материалистическому об'яснению истории.** Предисловие сочинения „К критике политической экономии“ заключает в себе то, что можно было бы назвать **Пролегоменами ко всякой будущей социологии, которая могла выступать, как наука.**

Но заметьте, что критика Маркса—Энгельса не касается основной точки зрения фейербаховского материализма. Совсем напротив!

Когда Энгельс пишет, что „к лагерю материалистов надо отнести всех тех, которые основным началом считают природу“ (см. его сочинение „Людвиг Фейербах“), то он только повторяет слова Фейербаха: **„Истинное отношение мышления к бытию состоит лишь в том, что бытие это—суб'ект; мышление—предикат; мышление происходит из бытия, а не бытие из мышления“** [1]). А так как точка зрения Фейербаха была точкой зрения спинозиста, то ясно, что и тождественная с нею философская точка зрения Энгельса не могла быть иною.

Строго говоря, то положение, что „мышление происходит из бытия, а не бытие из мышления“, не согласно с учением Спинозы. **Но то „мышление“,** о котором здесь идет речь, есть **человеческое сознание,** т.-е. высшая форма „мышления“, и **предпосылка бытия этому мышлению ни в коем случае не исключает „одушевленности и материи“.** Чтобы в этом убедиться, надо только прочесть 236 стр. II тома сочин. Фейербаха и 21 и 22 стр. книги Энгельса „Ludwig Feuerbach“. Всем известно, с каким презрением Энгельс говорил о материализме Карла Фогта, Молешота и т. п. Но это именно тот материализм, который можно было с известным правом упрекнуть в том, что он хотел все силы материи свести к движению. Я убежден, что опубликование рукописей, находящихся среди литературного наследства Маркса и Энгельса,

[1]) Werke, II, стр. 263.

внесет новый свет в этот вопрос [1]). А пока что я с полнейшим убеждением утверждаю, что Маркс и Энгельс в **материалистический** период своего развития никогда не покидали точки зрения Спинозы. И это мое убеждение основывается,-между прочим, на личном свидетельстве Энгельса.

В 1889 г. я, побывав на международной выставке в Париже, отправился в Лондон, чтобы лично познакомиться с Энгельсом. Я имел удовольствие в продолжение почти целой недели вести с ним продолжительные разговоры на разные практические и теоретические темы. Однажды зашел у нас разговор о философии. Энгельс резко осуждал то, что Штерн весьма **неточным образом** называет „натурфилософским материализмом“. „Так, **по-вашему,– спросил я,— старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два аттрибута одной и той же субстанции?**— „Конечно,—ответил Энгельс,—**старик Спиноза был вполне прав**“.

Если мои воспоминания меня не обманывают, при нашем разговоре присутствовал известный химик Шорлеммер; был при этом еще и П. Б. Аксельрод. Шорлеммера уже нет в живых, но другой из наших собеседников еще здравствует и в случае нужды, конечно, не откажется подтвердить точность моего сообщения.

Еще два слова. В своем предисловии к „Людвигу Фейербаху“ Энгельс говорит, между прочим, об „эклектической похлебке“, которою угощают слушателей в немецких университетах под названием философии. При его жизни этой великолепной похлебки еще не преподносили немецким рабочим. Теперь Конрад Шмидт разносит ее среди них. Это, именно, та похлебка, вкушение которой так счастливо „возбудило“ г. Бернштейна. Конрад Шмидт создает школу. Не излишне поэтому анализировать его эклектическую похлебку посредством чувствительного реактива: философии Маркса—Энгельса. Я сделаю это в следующей статье.

[1]) Когда я писал эти строки (1898 г.), я имел в виду, главным образом, диссертацию Маркса об Эпикуре, которая тогда еще не была напечатана и о существовании которой я знал от Энгельса еще в 1889 г. Впоследствии эта диссертация напечатана была в изданном Фр. Мерингом собрании ранних сочинений Маркса и Энгельса. Но она не оправдала моих ожиданий, так как в ней Маркс еще целиком стоит на **идеалистической** точке зрения.

Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса

Читателю известно [1]), что Эдуард Бернштейн „до известной степени“ возвращается к Канту и что его возвращение вызвано было „до известной степени“ влиянием Конрада Шмидта. Каковы же философские взгляды этого последнего?

Г. Конрад Шмидт изложил эти свои взгляды: 1) в статье, озаглавленной: „Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung“, и появившейся в берлинском „Akademiker“ 1896 г. (июль и август); 2) в статье, посвященной книге Кроненберга; „Kant, sein Leben und seine Lehre“. Эта вторая статья была напечатана в третьем приложении к берлинской же газете „Vorwärts“ от 17 октября 1897 г.

Эти две статьи мы и будем иметь здесь в виду.

Если верить Конраду Шмидту, то Маркс и Энгельс об'явили „теоретико-познавательный идеализм“ опровергнутым в такое время, когда он вовсе еще не был опровергнут. Под теоретико-познавательным идеализмом надо понимать идеализм Канта; это разумеется само-собою, впрочем, г. Конрад Шмидт категорически заявляет это. Он говорит: „не диалектически-эволюционистическая... метафизика Гегеля, а „Критика чистого разума“ Канта является представительницей идеализма“.

Маркс и Энгельс в самом деле были противниками Кантова учения и были таковыми вот на каком основании.

В своем замечательном сочинении „Ludwig Feuerbach“ Энгельс говорит, что учение Канта о непознаваемости вещей в себе было опровергнуто уже Гегелем, а после него, хотя и не с такой глубиной, Фейербахом. К этому он прибавляет: „А лучше всего разбиваются эти философские измышления самой практикой, т.-е. опытом и промышленностью. Мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что мы сами его вызываем, порождаем его из его условий и заставляем служить нашим целям. Таким образом Кантовской вещи „самой в себе“ приходит конец.

В предисловии к английскому переводу своего сочинения „От утопии к науке“ **Энгельс** аргументирует таким же образом, **критикуя агностицизм**

---

[1]) Эта статья была напечатана в октябре 1898 г. в Немецком периодическом издании „Neue Zeit“.

„Наш агностик признает,—говорит он там,—что все наше знание основывается на тех впечатлениях, которые мы получаем через посредство наших чувств. Но,—спрашивает агностик,—откуда знаем мы, что наши чувства доставляют нам правильное изображение воспринимаемых ими вещей? И в ответ на этот вопрос он сообщает нам, что когда он говорит о вещах или об их свойствах, то на самом деле он понимает под этим не самые эти вещи и их свойства: он ничего не может знать о них с точностью, он знает только те впечатления, которые они производят на наши внешние чувства. Это, конечно, такой взгляд, с которым трудно справиться с помощью простой аргументации. Но прежде, чем люди стали аргументировать, они действовали. „Вначале было дело". И человеческая деятельность устранила эту трудность прежде, чем ее придумало человеческое мудрствование. „The proof of the pudding is in the eating" [1]). Раз мы употребляем эти вещи сообразно тем свойствам, которые открывают в них наши внешние чувства, то мы тем самым подвергаем непогрешимой проверке правильность наших чувственных восприятий. Если эти восприятия неправильны, то должны быть ошибочны и наши суждения о годности данной вещи для данного употребления, и потому наша попытка воспользоваться этой вещью для наших целей должна окончиться неудачей. Если же мы достигаем нашей цели; если мы находим, что вещь соответствует нашему представлению о ней; если она оказывается годной для того употребления, к которому мы ее предназначаем, то это служит положительным доказательством того, что в этих границах наши представления о вещи и об ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью".

Итак, „the proof of the pudding is in the eating" [1]). Таков главный довод, воздвигаемый Энгельсом против учения Канта и против агностицизма.

Маркс придерживался в сущности той же самой аргументации, когда писал в 1845 году во второй тезе о Фейербахе: „Вопрос о том, способно ли человеческое мышление познать предметы в том виде, как они существуют в действительности, вовсе не теоретический, а практический вопрос. Практикой должен доказать человек истину своего мышления, т.-е. доказать, что оно имеет действительную силу и не останавливается по сю сторону явлений".

Но г. Конрад Шмидт считает эту аргументацию до последней степени слабой.

„Это то же самое,—пишет он,—как если бы мы сказали: тот факт, что во внешней природе мы находим связь и закономерность и, благодаря этому, можем целесообразно воздействовать на природу, этот факт с совершенной ясностью доказывает, что наше познание природы есть познание того, что существует в действительности; нам нет никакой надобности научно анализировать и опровергать сомнения, выдвигаемые на этот счет идеализмом, мы можем просто оставить его в стороне, как пустое измышление".

[1]) Чтобы познать пудинг (узнать его качество), его нужно попробовать, есть.

В другом месте он выражается следующим образом: „Ни Фейербах, ни Маркс и Энгельс, испытавшие на себе его влияние, не вошли в рассмотрение основного вопроса, не схватили быка за рога".

Доктор Конрад Шмидт мог сказать это единственно потому, что он сам не понял, в чем заключается основной вопрос **кантовского** идеализма, т.-е. единственно потому, что он сам не с'умел схватить быка за рога.

Я постараюсь ему об'яснить это дело с возможно большей простотою.

Что такое явление? Это состояние нашего сознания, вызываемое действием на нас вещей самих в себе. Так говорит Кант. Из этого определения следует, что предусмотреть данное явление значит предусмотреть то действие, которое окажет на наше сознание вещь сама в себе. Теперь спрашивается: можем ли мы предусматривать некоторые явления? Ответ: конечно, можем. Нам ручается за это наша **наука** и наша **технология**. Но ведь это именно означает, что мы можем предусмотреть действия, которые будут произведены на нас названными вещами. Если же мы предусматриваем **некоторые действия** на нас вещей самих в себе, то это значит что нам известны **некоторые их свойства**. А если нам известны некоторые свойства вещей самих в себе, то мы не имеем права называть эти вещи **непознаваемыми**. Это **„измышление"** Канта падает, разбиваемое логикой его собственного учения. Вот что хотел сказать Энгельс своим пуддингом.

Его доказательство так же ясно и неопровержимо, как доказательство математической теоремы. Теоретическая позиция Маркса и Энгельса неприступна [1]). Да доктор Шмидт вовсе и не пытается взять ее. Он довольствуется тем замечанием, что воздвигнуть такую позицию—значит не опровергнуть идеализм, а уклониться от его рассмотрения. Я предоставляю читателю судить о том, кто **„уклоняется"** от рассмотрения спорного предмета—Маркс и Энгельс, или же г. Конрад Шмидт.

[1]) Этим я вовсе не хочу сказать, что Маркс и Энгельс были первыми, выдвинувшими против Канта это доказательство. В сущности, его можно найти уже у Якоби. Но это для меня здесь не важно. Мне только нужно показать, что Маркс и Энгельс **критиковали кантианизм,** а не „уклонялись **от его рассмотрения**", как это утверждает доктор К. Шмидт.

Меня спросят, пожалуй: но **где же Кант сказал,** что **явление есть продукт действия на нас вещей самих в себе?** Ответ дает следующее место из **„Пролегомен.“**

„Идеализм состоит в том утверждении, что нет никаких других существ, кроме мыслящих; согласно этому, прочие вещи, воспринимаемые нами, были бы только представлениями мыслящих существ, представлениями, которым не соответствовали бы никакие предметы вне этих существ. Напротив, я утверждаю: вещи даны нам, как вне нас находящиеся предметы наших внешних чувств; однако, о том, каковы эти вещи могут быть сами по себе, мы ничего не знаем; нам известны только явления, т.-е. те представления, которые они вызывают в нас, действуя на наши внешние чувства. Значит, я во всяком случае признаю, что вне нас существуют тела, т.-е. вещи, совершенно неизвестные нам сами по себе, но которые мы знаем по представлениям, вызываемым в нас их действиями на наши внешние чувства, и которые мы обозначаем словом „тело“—словом, относящимся, стало быть, к явлению этого неизвестного нам, но тем не менее существующего предмета. Можно ли назвать это идеализмом? **Это прямая противоположность ему“.** [1])

Никакое сомнение невозможно относительно сказанного здесь Кантом, а пока оно останется невозможным, останутся неопровержимыми и те возражения, которые сделаны были Марксом и Энгельсом против мнимой непознаваемости вещей самих в себе. Познать эти вещи через посредство тех представлений, которые они в нас вызывают, ведь это и значит познать их! „Догматики“-материалисты никогда не утверждали, что для названия вещей самих в себе у нас есть какие-нибудь другие средства, кроме действия, производимого ими на наши внешние чувства. Мы достаточно показали это в нашей статье: **„Бернштейн и материализм“.** Бесполезно повторять здесь приведенные там цитаты, но не мешает привести здесь еще два кратких заявления двух известных материалистов.

Гольбах говорит: „Как бы ни действовало на нас данное тело, мы приходим к его познанию только благодаря тем изменениям, которые оно в нас вызывает“.

В „Abrégé des Systèmes“ Ламеттри мы встречаем интересные замечания о том, что мы можем познать только некоторые **„совершенно относительные“** свойства „внешних“ вещей и что большая часть наших ощущений и представлений до такой степени зависит от наших органов, что немедленно изменяется вслед за изменениями, совершающимися в этих последних.

---

[1]) „Prolegomena“, herausgegeben von J. H. von Kirchman. Heidelberg 1882 г. 39—40.

Надо помнить, что слово „познать“, вообще, не имеет никакого другого смысла. **Узнать данную вещь именно и значит узнать ее свойства.** А что такое свойство вещи? Это, именно тот способ, которым она действует на нас **посредственно или непосредственно** [1]).

Сказать, что вещи сами в себе для нас непознаваемы, а что мы знаем только впечатления, ими на нас производимые, это то же, что сказать: если мы отвлечемся от действия на нас вещей самих по себе, то мы не в состоянии будем представить себе, каким образом они могли бы на нас действовать. Если материалисты восемнадцатого века говорили, что мы знаем, только внешность, **„скорлупу“** вещей, то они говорили в сущности именно то, что сказано мной в предыдущей фразе. А это неправильная мысль, и материалисты, ее высказывавшие, в сущности, хотя и не сознавая этого, изменяли своей собственной теории познания. Несравненно лучше выразился Гете, сказавший:

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,
Denn was innen, das ist aussen [2]).

Это истинно материалистический взгляд на интересующий нас предмет.

Далее. Вещи в себе действуют на нас; Кант признает это. Действовать на предмет—значит иметь некоторое отношение к нему. Стало быть, если мы знаем—по крайней мере отчасти—действие на нас вещей, то мы знаем—по крайней мере отчасти—и те отношения, которые существуют между нами и ими. Но если мы знаем эти отношения, то нам известны также—**через посредство наших восприятий—и отношения, существующие между вещами самими в себе.** Это, конечно, не „непосредственно“ познание, но это все-таки познание, и если оно у нас есть, то мы не имеем ни малейшего права утверждать, что те отношения, которые существуют между вещами самими по себе, недоступны для нашего познания.

Вещи действуют на наши внешние чувства и вызывают в нас известные ощущения: Кант признает это. **А ведь это значит, что вещи причиняют нам ощущения.** Но тот же самый Кант говорит, что **категория причинности**—равно, как и все прочие категории—неприменима к вещам самим в себе. Тут он противоречит себе самым очевидным образом.

---

[1]) „Невозможно узнать о вещи больше того, что может быть умозаключено на основании тех явлений, в которых она участвует“ Pristeley „A free discussion on the principles of materalism“, London, 1778, 20. Определение **вещи, субстанции или сущности** (называйте как хотите) может состоять только в перечислении ее известных нам свойств... Если мы отнимем все известные нам свойства, то не останется ничего, о чем можно было бы иметь представление“. Там же, стр. 46.

[2]) Ничто внутри, ничто снаружи, ибо, что внутри то и вовне.

Так же сильно противоречит он себе и в вопросе **о времени.**

Вещи в себе могут действовать на нас, очевидно, только во времени; а между тем Кант считает время лишь суб'ективной формой нашего созерцания.

В учении Канта есть еще и другие противоречия; мы не коснемся их здесь. Сказанное нами выше достаточно показывает, что названное учение останется противоречивым до тех пор, пока мы будем признавать, в полном согласии с тем, что говорит сам Кант в своих **„Пролегоменах"**—что вещи в себе служат **причиной** наших ощущений.

Некоторые сторонники кантианизма заметили это противоречие и пытались устранить его. Так, например, доктор Лассвиц, в своей книге: „Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit", Berlin, 1883, говорит: „вполне справедливо, что для вещей самих в себе нет ни времени, ни причинности, и именно это показал Кант. Но кто же утверждал, что вещи в себе служат причиной наших ощущений? (Мы видели, что утверждал это сам Кант. Г. П.). Это ошибочное истолкование учения Канта часто встречается даже у философов. Постоянно повторяют, что вещи в себе, аффицируя наше сознание, вызывают наши ощущения, а между тем ясно, что просто Noumenon, как нечто противоположное реально существующему, не может оказывать никакого действия. Вещи в себе могут быть чем им угодно, для нашего опыта это совершенно безразлично. Опыт возникает, благодаря взаимодействию между рассудком и чувственностью, и вещь в себе всегда есть не более, как неясное представление нашего рассудка о своих собственных границах; на характер нашего опыта эта вещь так-же мало влияет, как мое отражение в зеркале на движение моего тела".

Чтобы спасти кантианизм, г. Лассвиц вступает в решительное противоречие с самим Кантом, об'являя несуществующим и невозможным совершенно недвусмысленное заявление этого последнего. Странный прием! Как мог прибегнуть к нему г. Лассвиц?

Он мог прибегнуть к нему только потому, что, противореча Канту, он мог в то же самое время опереться на самого Канта.

Мы уже сказали, что Кант нередко противоречит сам себе. Вот, например, что читаем мы в его **„Критике чистого разума":**

„Рассудок ограничивает... чувственность, не расширяя при этом своего собственного поля; он предостерегает ее от претензий считать себя простирающейся до вещей самих в себе, между тем как она простирается только до явлений: таким образом, он мыслит предмет в себе, но только как

трансцендентальный об'ект, который служит причиною явления (стало быть, сам не есть явление) и не может быть мыслим ни как величина, ни как реальность, ни как субстанция и т. д. (потому что эти понятия всегда требуют чувственных форм, в которых они определяют предмет). Следовательно, об этом об'екте совершенно неизвестно, находится ли он в нас или вне нас... Если мы захотим назвать этот об'ект Noumenon, потому что в представлении о нем нет чувственных элементов, то мы будем иметь на это полное право. Но так как мы не можем применить к нему ни одно из понятий рассудка, то это представление остается для нас совершенно пустым и служит только для того, чтобы обозначать границы нашего познания[1]).

Трансцендентальный об'ект есть причина явлений; но мы не можем применить к нему ни одно из наших понятий рассудка, т.-е., стало быть, к нему неприменима также и категория **причинности. Тут** очевидное противоречие; но мы не будем пока заниматься этим противоречием. Неоспоримо то, что говорится у него в сделанной нами выше длинной выписке из **„Пролегомен"**. Что же это значит? Разве в **„Пролегоменах" Кант стоит на другой точке зрения,** чем в **„Критике чистого разума"?**

И да, и нет. Точка зрения „Критики чистого разума" не всегда оставалась одинаковой. В первом издании этого сочинения Кант склонялся ко взгляду на вещь в себе, как на **предельное понятие,** которому ничто не соответствует вне нашего сознания, или,—чтобы выразиться точнее,—Кант очень скептично относился к существованию вещей вне нашего сознания. Его точка зрения была точкой зрения **скептического идеализма.** Так как его противники упрекнули его в этом, то он написал в своих **„Пролегоменах"** вышеприведенное мною место и попытался переработать в **„реалистическом"** смысле **второе** издание своей **„Критики.** В подтверждение этого достаточно сослаться на его предисловие к этому изданию и на его **„опровержение идеализма".** Однако, ему плохо удалась эта переработка. Точка зрения первого издания сквозит во многих местах второго, и даже самое опровержение идеализма могло бы быть истолковано в смысле, противоположном тому, что сказано в **„Пролегоменах"**. Благодаря этому обстоятельству, доктор Лассвиц и мог противоречить Канту, опираясь на самого Канта.

Это неоспоримо. Но также неоспоримо и то, что, несмотря на свои многочисленные противоречия, Кант со времени опубликования своих **„Пролегомен"**, т.-е с 1783-го года, вос-

---

[1]) „Kritik der reinen Vernunft" herausgegeben von Dr. K. Kehrbach. Reclam, Zweite Auflage. S. 255.

ставал против идеалистического истолкования своего учения. Мы просим читателя запомнить этот факт, он очень важен.

Посмотрим теперь, каковы те окончательные результаты, к которым пришел доктор Лассвиц в своем изложении Кантовой философии.

Он говорит: „Все бытие группируется в два рода бытия, суб'ективное и об'ективное. Оба они находятся в нашем сознании и оба обладают одинаковой степенью реальности и достоверности. Такого бытия, которое существовало бы вне нашего сознания, вовсе нет. А есть такое бытие, которое не есть наше я, и его-то мы называем вещами вне нас. Эти вещи всегда расположены в нашем сознании в известном порядке, чем обусловливается то, что в сознании нашему я противостоит мир внешних об'ектов [1])."

Чтобы читатель мог лучше усвоить себе точку зрения доктора Лассвица, мы попросим его обратить внимание еще на следующие строки:

„Значит, бытие, действительное и истинное бытие, имеет духовный характер; и нет никакого другого бытия"...

„Всякое бытие, бытие я и не—я, есть определенное изменение сознания; и без сознания нет бытия"...

Читатель думает, конечно, что мы продолжаем цитировать Лассвица. Он ошибается. Две последние цитаты сделаны нами из **Фихте** [2]). Чтобы спасти кантианизм, т.-е., чтобы устранить его внутренние противоречия, доктор Лассвиц вынужден был покинуть колеблющуюся точку зрения **суб'ективного идеализма. Его нео-кантианизм** есть лишь более или менее сознательное **нео-фихтеанство.**

Стало быть, доктор Лассвиц не мог бы сказать вместе с доктором К. Шмидтом: „представительницей идеализма служит „Критика чистого разума". Он должен был бы признать, что идеализм лучше всего представлен в **„Наукословии"** Фихте. Говорю условно: он **должен был бы,** так как сомневаюсь в том, что у него хватило бы на то мужества, Кант протестовал, как известно, против истолкования его учения в смысле „Наукословия" [3]). Следовательно, он протестовал бы также и против цитированного нами здесь сочинения доктора Лассвица.

В одном из своих писем к Рейнгольду Фихте называет Канта „ein Dreiviertelskopf" (три четверти головы) и говорит, что святой дух в Канте ближе к истине, чем личность Канта. Нео-кантианцы в роде Лассвица могут, в свою очередь, наградить Канта такой характеристикой, и они должны были бы характеризовать его так, если бы были последовательны. И что бы ни говорили они, им никогда не удастся скрыть от людей, хоть немного понимающих дело, что они покинули учение Канта и склонились к суб'ективному идеализму.

[1]) „Die Lehre Kants", стр. 138.
[2]) Fichtes werke, 11 Band, S. 32, 3 Band, S. 2.
[3]) В своей „ Erklärung" от 7-го августа 1799 года.

Конечно, существуют и такие нео-кантианцы, которые,—подобно профессору Рилю,—совсем не одобряют этого перехода [1]). Нео-кантианцы этого последнего разряда более верны своему учителю, чем доктор Лассвиц. Но зато они с большей верностью сохраняют и все противоречия своего учителя.

Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim! [2]).

Какое издание „Критики чистого разума" нужно считать истинным выражением идеализма? Г. Конрад Шмидт не сказал нам на этот счет ни одного слова. Он, повидимому, даже и не подозревает, что точка зрения „критики" первого издания отличается от точки зрения второго. И вдобавок, он, кажется, не понимает ни первого, ни второго. Это сочтет как нельзя более вероятным всякий, кто даст себе труд ознакомиться с философской прозой почтеннейшего доктора. Он пишет, например: „Та теория познания, опираясь на которую Кант разоблачает заблуждения всякой философии, метафизически стремящейся, помощью понятий, выйти за пределы опыта, сама отмечена печатью полного феноменализма, т.-е. она считает простым явлением тот мир, который мы видим и который служит предметом нашего опыта".

Кант очень удивился бы, если бы ему пришлось прочитать эти строки, написанные человеком, который взялся защищать его от Маркса и Энгельса.

Что такое **опыт?** Вот вопрос, на который Канту надо было ответить, как должен ответить на него всякий тот, кто возьмется за решение основной задачи философии: определить отношение суб'екта к об'екту, мышления—к бытию. Теория познания Канта есть не что иное, как ответ на этот вопрос. Отвечая на него, он об'яснил, между прочим, какая разница существует, по его мнению, между ноуменом и феноменом, между вещью в себе и явлением. С Кантом можно не соглашаться,—и мы совсем не согласны с ним,—но совершенно невозможно считать его таким плоским и поверхностным мыслителем, каким, очевидно, считает его Конрад Шмидт. Если бы Кант просто-напросто об'явил, что мы **видим явления** и что наш **опыт** относится к

[1]) См. его сочинение Der philosophische Kritizismus", т. I, Лейпциг, 1876, стр. 423—429 и т. II, часть вторую, стр. 138—176.
[2]) Попадают из Сциллы в Харибду, т.-е., выражаясь по-русски, попадают из кулька в рогожу.

явлениям, то это значило бы, что в основе его философии лежит нелепое petitio principii, т.-е. признание решенным как раз того вопроса, который еще только надлежит решить.

„Тут естественно возникал вопрос,—продолжает наш доктор,—можем ли мы вообще иметь непосредственное знание об этом внешнем мире, который мы известным образом населяем впечатлениями наших внешних чувств и который мы делаем себе понятным с помощью категории причины и действия; не имеет ли суб'ективного характера общее представление о движущемся во времени и пространстве телесном мире".

В философии Канта слова „**внешний мир**" означают все явления, относящиеся к нашему „**внешнему опыту**" или,— как выразился бы Фихте,— составляющие наше не-я. Достаточно даже самого поверхностного знакомства с этой философией, чтобы понять, что наше знание этой группы **явлений** так же **непосредственно,** как и наше знание тех явлений, которые относятся к нашему я. В **этом** направлении не могло „возникнуть" никакого „вопроса". Точно также не мог **спросить** себя Кант, не имеет ли **суб'ективного** характера наше **представление** о внешнем мире. Само собою разумеется, что другого характера такое представление иметь не могло. **Спрашивать** об этом, значит не иметь никакого „**представления**" о предмете. Но слова: „внешний мир" могли также относиться к **вещам в себе, составляющим основу мира явлений.** Кант никогда не задавался вопросом о том, возможно ли для нас **непосредственное** знание вещей самих по себе. Для него непосредственное познание было то, которое **не зависит от действия на нас вещей,** и он очень хорошо знал, что такое знание невозможно. „Ибо,—говорит он во втором издании своей „Критики чистого разума",—ощущать можно только в себе, а не вне себя"[1]). Но Кант имел право спросить себя,—и в самом деле спросил,—можем ли мы быть уверены в существовании вещей вне нашего сознания. Читателю уже известно, как отвечал он на этот вопрос в различные эпохи своей жизни. Послушаем теперь, что рассказывает об этом доктор Шмидт.

„Но так как Канту и здесь казалось, что есть очень сильные основания для сомнения, то он не побоялся сделать этот последний шаг. Пространство и время, материя и те понятия, с помощью которых мы расшифровываем мир, представляют собою для него нечто существующее лишь в человеческом представлении и мышлении; а родником, из которого вытекает это ощущение, это представление и мышление, он считает непознаваемое, вещь в себе. Глубочайшее основание всего сущего есть нечто непостижимое; все

[1]) Издание Кербаха, стр. 320.

совершающееся есть постоянное чудо, потому, что вытекает из непостижимого. Безпочвенность (die Bodenlosigkeit) этой мысли создала Фихте, Шеллингу и Гегелю предварительные посылки для выработки новой метафизики, гораздо более глубокой и богатой мыслями, но еще более висящей в воздухе, еще более лишенной существенного содержания".

Краткий смысл всей этой длинной тирады тот, что Кант отрицал существование вещей вне нашего сознания. Нам нет надобности разоблачать „беспочвенность" столь категорического утверждения: оно противоречит факту, совершившемуся во времени и в пространстве.

Доктор Шмидт твердо уверен в том, что вещи существуют **не только** в нашем сознании. С этой стороны он довольно строго осуждает Канта (того Канта, который существует в его „сознании"). „Рассудок, начинающий сомневаться даже в существовании внешнего мира, совершенно независимом от человеческого сознания, теряет твердую почву под ногами".

Здесь мы видим себя вынужденными выступить на защиту „кенигсбергского мудреца".

Мы уже знаем, что ко времени выхода „Пролегомен" (1783 г.) Кант **решительно** признал существование вещей в себе независимо от нашего сознания. Но это не помешало ему—и не могло помешать—рассматривать **материальный мир,** как мир феноменов. „Только в эмпирическом рассудке,— говорит он,—т.-е. только в опытной связи, материя действительно дается нашим внешним чувствам... как субстанция в явлении". Приписывать этой материи, и, следовательно, и образуемому ею материальному миру, существование, независимое от нашего сознания, **значило бы, с точке зрения Канта, совершить огромную, непростительную для мыслителя ошибку.**

Но как бы там ни было, наш доктор отказывается перейти на точку зрения **Фихте.** Поэтому мы приглашаем его сказать нам, как разрешает он противоречия Кантовой философии, те противоречия, на которые указано нами выше и которые очевидны даже для некоторой части неокантианцев. Ведь именно на эти противоречия опирались Маркс и Энгельс в своей критике Кантовой философии.

Признает ли доктор Шмидт существование этих противоречий? Мы требуем категорического ответа: **да или нет?** Конрад Шмидт как будто признает, что они в самом деле существуют. Но вместо того, чтобы принять их во внимание и попытаться разрешить их, он предпочитает увеселять нас „словесностью" в таком роде:

„Но пустая бездна,—с правом или без права на то,— открываемая Кантовой философией перед... мышлением, есть только отрицательный ее результат; ее истинно-плодо-

творная сторона состоит в положительной части работы, в гениальном исследовании совокупного действия нашей душевно-духовной организации (Seèlischgeistigen Organisation), имеющего место в явлении... Но в этом, в обнаружении структуры нашей способности представления, и состоит истинная задача „критики чистого разума", задача, за разрешение которой никто ни до Канта, ни после него не брался с такой достойной удивления проницательностью. И хотя даже Кантов анализ не дал вполне удовлетворительного, свободного от противоречий, окончательного решения этой задачи, пожалуй, самой трудной из всех тех, которые может поставить перед собою научное исследование, тем не менее вполне верно то, что никакая попытка более глубокого проникновения в таинственный рудник внутреннего мира не может пройти мимо того, что сделано Кантом... Возвращение к Канту вовсе не означает собою поэтому понятного движения в реакционном смысле" [1]).

С помощью такой „словесности" можно, конечно, „уклоняться от рассмотрения" выдвигаемых против Кантовой философии возражений, но совершенно невозможно опровергнуть эти возражения.

В своей „Критике чистого разума" Кант поставил себе задачей исследовать нашу **способность познания**, а не нашу **способность представления**, как утверждает д-р Шмидт. Зачем искажать то, что должно быть изложено с возможно большею точностью? Но это мимоходом.

За точку, отправления Кант берет **уже готовое сознание**; он рассматривает это сознание не в процессе его возникновения. В этом состоит величайший недостаток его „анализа сознания", и надо удивляться тому, что г. К. Шмидт не заметил этого в наше время, когда **теория развития** торжествует во всех отраслях науки [2]).

Г. Конрад Шмидт твердо убежден в том, что „материальный" мир существует не только в нашем сознании, но и вне его. Нам желательно было-бы услышать от него, думает ли

[1]) „Vorwärts", вышеназванная статья.

[2]) Примеч. к настоящему изданию: „Я не знаю—говорит Ф. Бек,—как справляются с учением о развитии те философы, которые придерживаются Кантовой теории познания. **Для Канта человеческая душа была данной**, в своих элементах **неизменной величиной**. Для него речь шла только о том, чтобы **определить ее априорное свойство** и вывести из него все остальное, а **не в том, чтобы показать происхождение этого свойства**. Но если мы исходим из той аксиомы, что человек постепенно развился из комочка протоплазмы, то нужно будет из элементарных жизненных проявлений клеточки вывести как раз те, что для Канта были основой „всего мира явлений" (Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde, Leipzig, 1904, s. 33). Но кантианцы не задумываются над тем, согласна ли их теория с учением о развитии. Только в самое последнее время у некоторых из них, например, у Виндельбанда, стали возникать некоторые сомнения на этот счет.

он, что этот, вне его сознания существующий, материальный мир действует на его познавательную способность. Если он скажет нам — **нет**, то он тем самым встанет на точку зрения **суб'ективного идеализма**, и нам будет непонятно, что же убеждает его в существовании материального мира **независимо от сознания**. Если же он скажет: **да**, то он вынужден будет признать вместе с Энгельсом и Марксом, что Кантово „Непознаваемое" полно противоречий. Логика тоже „обязывает" (oblige), и обязывает еще несравненно больше, чем „благородное происхождение" (noblesse).

„Материалист, твердо держащийся за об'ективный мир,— т.-е. за мир, существующий сам по себе, независимо от его отношения к сознанию, как за основу и источник всех жизненных процессов так же мало, как и идеалист, может уклониться от исследования нашей духовной организации",—продолжает почтенный доктор.

Материалист твердо держится за об'ективное существование материального мира. Г. Конрад Шмидт столь же твердо держится за него. Он убежден, что „рассудок, начинающий сомневаться даже в существовании внешнего мира, совершенно независимо от человеческого сознания, теряет твердую почву под ногами" (см. выше). В чем же состоит различие во взгляде „материалиста" с одной стороны и доктора К. Шмидта—с другой? Я никакого различия не вижу.

Впрочем, извините читатель! Различие есть. Выводы „материалиста" соответствуют его посылкам, а доктор К. Шмидт предпочитает „нищенскую похлебку эклектиков". Это, как видим, очень большое и очень серьезное различие. Кого вы предпочтете, читатель: „материалиста" или доктора К. Шмидта? Правда, de gustibus non, est disputandum [1]).

„Материалист" не может уклониться от исследования нашей духовной организации. Нет, разумеется, нет! Но для того, чтобы исследовать нашу духовную организацию, „материалист" обращается к экспериментальной психологии, которая имеет дело только с явлениями и которая употребляет приемы, заимствуемые ею у биологии. Это более верный путь.

Но это же не материализм!—восклицает наш ученый доктор: „Кто видит главное отличие материализма от идеализма в признании законосообразности, повсюду наблюдаемой в мире явлений, тот затушевывает истинный характер этого разногласия и тем самым лишает понятие материализма свойственного ему характера. Сам Энгельс может служить этому характерным примером".

Почему же? Что именно сказал Энгельс об отличии материализма от идеализма?

[1]) О вкусах не спорят.

Г. Конрад Шмидт цитирует следующее место из книги „Людвиг Фейербах“:

„Разрыв с философией Гегеля и здесь (у Маркса. Г. П.) произошел путем возврата к материалистической точке зрения. Это значит, что люди этого направления решились смотреть на действительный мир,—на природу и на историю,—без идеалистических очков и видеть в нем только то, что он собою представляет. Они решились без всякого сожаления отказаться от всех идеалистических взглядов, не согласных с явлениями действительного мира, взятыми в их истинной, не фантастической связи. А в этом и состоит весь материализм“.

Это место, очевидно, не заключает в себе полного определения материализма. Но почему г. К. Шмидт приводит именно это место, а не какое-нибудь другое? Отчего он позабыл следующее рассуждение Энгельса?

Уже в средневековой философии игравший большую роль вопрос о том, как относится бытие к мышлению, что чему предшествует: дух природе или природа духу, этот вопрос... принял более резкий вид вопроса о сотворении мира... Философы разделились на два больших лагеря, сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составляли идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма“.

По Энгельсу, материализм есть, следовательно, такое учение, которое смотрит на природу, как на нечто первоначальное сравнительно с духом. Правильно ли это определение?

Вспомним французских материалистов XVIII века. В чем состояло основное положение их теорий?

„Приписывать различным сочетаниям материи и движениям, им свойственным, те действия, которые мы наблюдаем в природе, значит, приписывать этим действиям общую и известную причину; выходить же за пределы такого об'яснения, значит, теряться в фантастической дали, в которой мы нигде не находим ничего, кроме бездны незнания и темноты. Поэтому не будем искать движущего принципа вне природы, которая всегда существовала и которой всегда было свойственно движение“,—говорит автор „Системы природы“—... Зачем искать вне природы движущего принципа, приведшего ее в движение? [1]).

Прикажите сделать для вас еще одну выписочку, ученый доктор? С удовольствием! Мы приведем для вас еще два весьма убедительных места:

„В природе могут быть только естественные причины и действия. Все совершающиеся в ней движения подчиняются

[1]) „Système de la Nature“, издание 1781 г., т. II, стр. 146.

постоянным и необходимым законам; тех явлений природы, которые мы имеем возможность изучить и понять, достаточно для того, чтобы мы могли судить о тех, которые скрыты от нашего взора. Мы можем составить себе о них понятие, по крайней мере, по аналогии. И когда мы со вниманием смотрим на природу, тогда те ее явления, которые она открывает нам, научают нас не смущаться теми явлениями ее, которые она от нас скрывает. **Те причины, которые наиболее удалены от своих следствий, действуют, без сомнения, через промежуточные причины...** Если мы, исследуя цепь ее причин, наталкиваемся на препятствия, не поддающиеся нашим усилиям, то мы все-таки должны стараться преодолеть их; а **если это нам не** удается, то это еще не дает нам права заключить отсюда, что **цепь естественных причин прерывается, и приписать интересующее нас действие сверх-естественной причине.** В этом случае мы должны удовольствоваться признанием того, что в природе существуют неизвестные нам силы; но мы никогда не должны ставить на место неподдающихся нашему исследованию причин фантомы, фикции **(измышления,** как сказал бы Энгельс. Г. П.). Такой прием только увеличил бы наше незнание, затруднил бы наше исследование и умножил бы наши заблуждения“ [1]).

„Скажем, что природа заключает в себе все то, что мы можем узнать. Скажем, что все сделано природой, и что то, что не сделала она, невозможно, что вне ее не существует и не может существовать ничего. Если мы не стремимся открыть последние причины, то мы должны довольствоваться (слушайте, доктор, слушайте!) теми ближе лежащими причинами и действиями, на которые указывает нам опыт; мы должны наблюдать доступные и известные нам факты; их будет достаточно для того, чтобы позволить нам судить о том, чего мы не знаем; мы должны удовлетвориться слабым мерцанием истины, доходящим до нас через посредство наших внешних чувств (это значит, г. Шмидт, что мы никогда не должны покидать почву опыта. Г. П.) [2])

Вся „Система природы“ представляет собою лишь развитие этой мысли, и эта мысль лежит в основе всего материалистического учения автора или, вернее, авторов этого знаменитого произведения.

Наш ученый доктор может с большой пользой для себя выслушать еще другого французского материалиста:

„Человек есть создание природы; он живет в природе; он подчинен ее законам; он не может освободиться от них; он даже в мыслях своих не может выйти за их пределы... Для существа, созданного природой, не существует ничего

[1]) „Système de la Nature“, т. I, стр. 38.
[2]) Free discussion, стр. 132.

за пределами того великого целого, часть которого оно составляет... Те существа, о которых говорят, что они выше природы, суть не более, как химеры, и мы не можем иметь о них какое-нибудь представление [1]).

„Так как человек, к своему несчастью, захотел выйти за пределы своей сферы, то он сделал попытку подняться выше видимого мира (мира явлений, г. доктор. Г. П.). Он покинул почву опыта для того, чтобы жить догадками“ [2]).

Что думаете вы обо всем этом, г. Конрад Шмидт? Нам сдается, что прав наш старый учитель Энгельс. **Нам сдается, что материализм в самом деле есть учение, которое хочет об'яснять природу ее собственными силами и которое смотрит на природу, как на нечто первоначальное сравнительно с „духом“.** Нам сдается, наконец, что данное Энгельсом определение материализма может быть признано наиболее общим и наиболее удовлетворительным.

Я говорю: наиболее общим. Но я знаю, что есть и исключения из общего правила. Так, например, английские материалисты признавали, что есть существа, стоящие **выше** природы. Достаточно указать на Джозефа Пристлея. Его учение украшено множеством совершенно нематериалистических привесок. Но все это у них именно только привески, и поскольку английские материалисты придают серьезное значение этим привескам, они **перестают быть материалистами.** Их материализм, **как таковой,** ограничивается рассмотрением вопроса об отношении души к телу. Но что касается **этого** вопроса, то их взгляды совершенно ясны и определенны.

„То, что я называю моим я (my self),—**говорит тот же Пристлей,—есть не более, как организованная материя“.** И он прибавляет далее, что совершенно не может признать существования в человеке нематериального начала: „На том же самом основании, в силу которого признано было существование невещественного начала в **человеке, следовало бы** признать присутствие такого начала во всяком **отдельном существе** (субстанции, говорит Пристлей), обладающем известными силами или свойствами“.

Цитированная мною выше книга „Le vrai sens du système de la Nature“ приписывается **Гельвецию.** Имеет ли доктор Шмидт сколько-нибудь ясное представление о материализме этого интересного и так сильно оклеветанного филистерами писателя? Я постараюсь хоть немного ознакомить его с ним.

Между тем, как г. доктор Шмидт не сомневается в существовании **независимого от нашего сознания внешнего мира,** для **Гельвеция это существование было только вероятным.**

[1]) „Système de la Nature“, т. II, стр. 161—162.
[2]) „Le vrai sens du système de la Nature“, гл. II и предисловие в сборнике „Recueil nécessaire“, Лейпциг, 17 65.

Вероятность (его существования) эта, без сомнения, **очень велика, и выводы,** из нее вытекающие, равняются достоверности; но **все-таки это не более, как вероятность** [1]).

Это так удивительно, что этого даже и ожидать было невозможно: доктор К. Шмидт оказывается в роли **„догматика“** в сравнении с одним из материалистов восемнадцатого столетия. Говорите после этого о „прогрессе“!

Г. Шмидт, может-быть, согласится теперь признать, что ошибался именно он, ученый доктор, а не Фридрих Энгельс, которого он вздумал поправлять.

Знаменитый английский биолог Гексли сказал в одной из своих статей, что **современная физиология ведет прямым путем к материализму,** поскольку можно применить это название к **учению, утверждающему, что, помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции и что сознание, подобно движению, есть функция материи.** Гексли ошибся только в одном отношении, именно в том, что вообразил, будто материализм означал когда-нибудь что-либо другое. Все материалисты смотрели на материю именно так, как учит нас, по словам Гексли, смотреть на нее современная физиология. Из этого основного взгляда французские материалисты умели, со свойственной им последовательностью и неустрашимостью, сделать всевозможные для того времени выводы, между тем, как английские материалисты боялись итти до конца. Но и те, и другие разделяли и отстаивали эту коренную основу материалистической теории.

В заключение резюмируем сказанное нами.

1) Г. доктор Конрад Шмидт очень плохо понял Канта, которого он хотел защитить против Маркса и Энгельса.

2) Также плохо понял Маркса и Энгельса, которых он пустился критиковать во имя Канта.

3) Обнаружил совершенно ошибочное представление о материализме.

Этих трех грехов нашего ученого доктора вполне достаточно для того, чтобы у читателя возник вопрос: какой же злой дух надоумил его пуститься в рассуждение о таких предметах, которые, конечно, не могли быть **„непознаваемы“** для него, но которые, очевидно остались им непознанными? Это очень интересный вопрос. Чтобы ответить на него, надо вспомнить о том, что называется у Тарда **законами подражания.**

В наше время теоретические представители буржуазии твердо держатся за философию Канта, осуждают материализм, даже не давая себе труда ознакомиться с ним.

[1]) Oeuvres complètes d'Helvetius. Paris, 1828, т. I, 5—6, примеч.

Г. Шмидт последовал их примеру и осудил материализм Маркса и Энгельса.

Он позабыл при этом, что теоретики рабочего класса изменяют самим себе, пускаясь подражать теоретикам буржуазии.

Отвращение буржуазии от материализма и ее пристрастие к философии Канта очень хорошо об'ясняются современным **состоянием общества.** Буржуазия видит в учении Канта сильное „духовное оружие“ в борьбе с крайними стремлениями рабочего класса. Поэтому-то кантианизм и сделался модным учением в среде образованных буржуа.

Известно, что низшие классы часто подражают высшим. Но когда они делают это? **Тогда, когда они еще не достигли самосознания.** Подражание низшего класса высшему есть верный признак того, что низший класс еще не созрел для борьбы за свою эмансипацию, **и кто хочет содействовать созреванию его в этом отношении, тот обязан бороться и с подражанием. Развитие самосознания в угнетенных есть величайший „фактор прогресса“.**

Хотели мы было поговорить с доктором Шмидтом еще о диалектике, но место не позволяет нам этого. Стало быть, надо отложить это до другого раза. Теперь мы говорим ему: до свидания, Ich salutiere den gelehrten Herrn!

Примечания редактора

На русском языке имеется несколько сочинений по истории философии, в которых можно найти необходимые справки о философах, упоминаемых Плехановым. Лучшими из них являются работы Ибервега-Гейнце и Виндельбанда.

Читателю, который хотел бы познакомиться поближе с эпохой просвещения, с той философской и литературной средой, в которой воспитались и развивались французские материалисты 18-го столетия, можно указать на следующие переводные и оригинальные русские работы.

Хорошим введением может служить старая, но все еще не устаревшая работа **А. Шахова**—„Вольтер и его время". Лекции по истории французской литературы 18-го века. Петербург. Второе издание 1912 г. Материалистам—Дидро, Гельвецию, Гольбаху—посвящена особая глава. В двух работах **В. Засулич**—„Вольтер, жизнь и литературная деятельность" и „Жан Жак Руссо" (в собрании ее сочинений, а также отдельно)—имеется ряд замечаний о материалистах и вообще эпохе просвещения.

На русский язык переведены книги **Геттнера**—„Французская литература 18-го века" (Петербург, 1898 г.) и **Ланге**—„История материализма". Хотя Плеханов вполне прав в своих полемических замечаниях, все же обе книги—в особенности вторая—и теперь еще могут служить пособиями, точно так же, как и книга **Морлея**—„Дидро и энциклопедисты" (Москва, 1882 г.), в которой Гельвецию и Гольбаху отведены особые главы (XIII и XIV, стр. 339—391).

К переводам Ламеттри, Дидро, Гельвеция, указанным мною в предисловии, надо присоединить перевод Даламбера в сборнике „Родоначальники позитивизма". Выпуск первый (Петербург, 1910).

Ряд интересных замечаний о связи между французским материализмом и английской философией можно найти в книге тов. **Деборина**—„Введение в философию диалектического материализма". Москва, 1922 г.

Более подробные данные о том влиянии, которое имели французские просветители 18-го века и в частности материалисты на русскую революционную интеллигенцию, можно найти в книге проф. **А. Веселовского**—„Западное влияние в новой русской литературе". Пятое издание. Москва, 1916 г., а также в книге самого **Плеханова**—„История русской общественной мысли", том 3-й. Москва, 1919 г. Главы VII и IX.

К стр. 8:—„Система природы" вышла в свет не в 1781 г., а в 1770 г. через двенадцать лет после выхода книги Гельвеция „О духе" 1758(). Необходимо принять во внимание эту последовательность, чтобы понять различные судьбы обоих книг, а также их взаимное отношение.

Книга Гельвеция, которую он выпустил в самом Париже (De l'Esprit, Darand, Paris) навлекла на него свирепые преследования. Она вышла в начале Семилетней войны, очень скоро после позорного поражения французской армии при Росбахе, обнаружившего совершенный развал старого режима и полную деморализацию придворной камарильи. В Северной Америке крупнейшая французская колония, Канада, была захвачена англичанами. Не улеглось еще и впечатление, произведенное покушением рабочего Дамиена на „возлюбленного короля", и декрет 1757 г. грозил смертной казнью авторам, издателям и сбытчикам сочинений, враждебных религии.

Гельвеция не казнили, но, хотя его книга прошла через цензуру, он вынужден был отречься от своих взглядов и лишен был своей придворной должности. Книга была подвергнута анафеме и сожжена рукой палача.

Эта судьба книги и ее автора об'ясняет также, почему ближайшие единомышленники и друзья Гельвеция, в особенности, энциклопедисты, сочли нужным, чтобы обеспечить дальнейшее издание Энциклопедии, седьмой том которой вышел в конце 1757 г., разыграть роль Павлов и отречься в свою очередь от книги, которую генерал-прокурор считал простым извлечением из нечестивой Энциклопедии. Даламбер решил отказаться от участия в редакции, а Дидро должен был изворачиваться сколько мог, чтобы продолжать дело своей жизни.

Гольбах был гораздо осторожнее. Он выпустил свою книгу за границей, под псевдонимом, тщательно скрывая свое авторство. Гельвеций доживал свои последние дни. Он умер через несколько месяцев после появления книги Гольбаха, в 1771 году. Издание Энциклопедии было закончено в 1765 г. Политическая обстановка также изменилась. Это было время, когда буржуазия решила использовать старые судебные парламенты для организации легальной оппозиции. „Система природы", к тому же написанная суховато, не произвела поэтому такого сильного впечатления и не вызвала такой бури, как остроумная книга Гельвеция.

К стр. 11. Лампе, старый слуга Канта, прослуживший ему сорок лет. Когда кенигсбергский мудрец вынужден был, за совершенной негодностью, отпустить Лампе, он долго не мог привыкнуть к его отсутствию.

Как воплощение немецкого филистера, Лампе увековечен в прекрасных очерках Гейне „К истории религии и философии в Германии", которые и до сих пор дают больше для понимания истории германской философии, чем многие „ученые" труды. К сожалению, то место, которое имеет в виду Плеханов, в русском переводе, в силу цензурных требований, было выпущено.

Указав на революционное значение „Критики чистого разума" в борьбе с теологией и деизмом, Гейне об'ясняет, для чего понадобилась Канту „Критика практического разума", в которой восстанавливается все, что было разрушено в „Критике чистого разума":

„Вы думаете, что можно теперь пойти домой? Ничуть! Спектакль еще не закончен. За трагедией следует фарс. Эммануил Кант играл до сих пор роль неумолимого философа. Он штурмовал небо, он заставил его гарнизон сдать все свое оружие, владыка мира плавает в крови, нет больше никакого милосердия, нет отцовской доброты, нет потусторонней награды за посюстороннее воздержание, бессмертие души лежит при последнем издыхании—тут предсмертный хрип, там стоны—а старый Лампе стоит при этом, с зонтиком под мышкой, как печальный зритель, и лицо его покрыто холодным потом и слезами. Тогда в сердце Эммануила Канта зарождается жалость, и он показывает, что он не только великий философ, но и хороший человек. Подумав, он полудобродушно, полуиронически говорит: „Старый Лампе нуждается в боге, иначе бедняк не будет счастлив,—а человек должен быть на земле счастлив. Так говорит практический разум. Ну, пусть будет так: практический разум ручается за существование бога". И в силу такого аргумента, Кант проводит различие между теоретическим и практическим разумом, и таким образом, как бы при помощи волшебной палочки, воскресает труп деизма, который только что был убит теоретическим разумом.

К стр. 13.—Шарль Палиссо (1730—1814), весьма посредственный поэт и драматург, добился в 1760 г. временного, но очень шумного успеха своей пьесой „Философы", направленной против энциклопедистов Дидро, Руссо и Гельвеция. Философы изображаются так, как у нас благонамеренные писатели изображали нигилистов. Это—негодяи и обманщики, надувающие одну богатую вдову, чтобы помочь Валерию жениться на ее дочери.

Пьеса вызвала несколько ответов. Аббат Морелле за свою сатиру, под названием „Видение Палиссо", угодил в Бастилию. Дидро заклеймил Палиссо в своей гениальной сатире „Племянник Рамо".

К стр. 14.—Аббат Леларж де-Линьяк (1710—62), теперь совершенно забытый философ, написал сейчас же после выхода книги Гельвеция „Серьезное и комическое исследование рассуждений о Духе" (Амстердам, 1759). В первой части Линьяк, признавая личную безупречность Гельвеция, показывает, что в вопросе о душе он проповедует „ничевизм"; во второй, он старается в форме сатиры довести до абсурда взгляды Гельвеция.

К стр. 21.—Сюар (1733—1817), литературный критик и журналист, до революции один из блестящих завсегдатаев литературных и оппозиционных салонов, во время революции—роялист. После устроился при Наполеоне в качестве непременного секретаря Института.

К стр. 23.—Плеханов имеет в виду следующие слова знаменитого математика и астронома Лапласа (1749—1827):

„Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел вселенной, наравне с движениями легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее, так же как и прошедшее, предстало бы пред его взором". **Лаплас,** „Опыт философии теории вероятностей". Москва, 1908, стр. 9.

К стр. 28.—**Панама**—теперь нарицательное имя для всякого крупного общественного или государственного предприятия, кончающегося крахом вследствие злоупотреблений его руководителей, как это было при постройке Панамского канала. Общество с этой целью было основано инженером Лессепсом в 1881 г. и лопнуло, не кончив и трети всех работ, хотя оно израсходовало около полутора миллиарда франков. Дело кончилось в 1892 г. знаменитым процессом **(Панама),** на котором развернута была весьма неприглядная картина подкупности буржуазной печати и парламентских деятелей.

Струсберг (1823 84)—известный международный железнодорожный строитель и крупный аферист. Облагодетельствовал и Россию, распространив свои биржевые операции и на русские банки. Его похождения кончились в Москве громким процессом.

К стр. 31.—Речь идет о первом крупном конфликте между Людовиком XVI и созванными им Генеральными Штатами. 17 июня третье сословие, которое уже в памфлете Сийеса заявило, что оно представляет собою нацию, потребовало превращения Генеральных Штатов в Национальное Собрание. Король приказал тогда закрыть залу заседаний. Тогда депутаты третьего сословия и присоединившиеся к ним священники и дворяне собрались явочным порядком в манеже для игры в мяч (Jeu de Paume) и постановили не расходиться, пока Франция не получит конституцию (20 июня 1789 г.). Через несколько дней король уступил „воле народа". Правда, только разрушение Бастилии помогло „ввести" возлюбленного монарха, даже в те малые границы, которые ему отмежевала воля „третьего сословия".

К стр. 33.—Плеханов позднее изменил свой взгляд на „политический индифферентизм" Чернышевского. Необходимость пользоваться „эзоповским языком", чтобы обмануть бдительность цензора, заставляла иногда Чернышевского—особенно в первый период его литературной деятельности—прибегать к скользким оборотам. В другом положении находились Герцен и Бакунин, не связанные условиями легальной печати и имевшие возможность высказываться вполне свободно. В своей биографии Чернышевского Плеханов посвящает изложению его политических взгля-

дов особую главу (Социализм и политика, стр. 317—342). „В начале литературной деятельности Чернышевского—пишет Плеханов—наша общественная жизнь, как будто, обещала дать некоторое, хотя бы только косвенное подтверждение справедливости этого взгляда. У наших передовых людей явилась тогда надежда на то, что правительство возьмет на себя почин беспристрастного решения крестьянского вопроса. Это была несбыточная надежда, от которой Чернышевский отказался едва ли не раньше, чем кто-либо другой. И если в теории он и впоследствии неясно видел связь экономики с политикой, то в своей практической деятельности—говоря это, мы имеем в виду его деятельность, как **публициста**,—он выступал непримиримым врагом нашего старого порядка, хотя его своеобразная ирония продолжала вводить многих либеральных читателей в заблуждение на этот счет. На деле—если не в теории—он стал человеком непримиримой политической борьбы". **Г. Плеханов.** „Н. Г. Чернышевский". Петербург, 1910 г., с. 342.

К с т р. 34.—Цебрикова, Мария Константиновна, легальная писательница, пользовавшаяся большой известностью в 70 и 80 г. г., сотрудница самых радикальных журналов того времени. В 1889 г. поехала за границу, чтобы напечатать там свое открытое письмо Александру III. Ей удалось провезти благополучно назад в Россию много экземпляров, и в Петрограде она, в феврале 1890 г., послала свое письмо императору и различным сановникам. После непродолжительного ареста она была сослана в Вологодскую губернию. Поступок ее был наивной, но самоотверженной попыткой обратить внимание власти на ряд безобразий, творившихся в тюрьмах и ссылке (Карийская и Якутская истории). Связанная лично с радикальными кругами, поддерживая сношение с нелегальными революционерами, которые помогли ей напечатать письмо, она сама не была революционеркой и ограничивалась всегда мирной пропагандой своих народнических идей. „Свобода слова, неприкосновенность личности, свобода собраний, полная гласность суда, образование, широко открытое для всех способностей, отмена административного произвола, созвание земского собора, в который все сословия призвали бы своих выборных—вот в чем спасение". Так убеждала она, по выражению Плеханова, высочайшего Митрофанушку.

Во „Внутреннем Обозрении", напечатанном во второй книжке женевского „Социал-демократа" (Женева, 1890). Плеханов подробно разбирает как письмо к Александру, так и другую брошюру „О каторге и ссылке", которые „наделали много шуму, как в заграничной печати, так и в русском обществе" и „появление которых в известном смысле составило целое событие". Он не ограничивается кратким, не совсем точным заявлением, что Цебрикова, не была „радикалкой". Он указывает на противоречие между ее программой и средствами ее осуществления, он пользуется этим случаем, чтобы показать бессилие русской интеллигенции, как он показывает политическое бессилие французских просветителей. „Цебрикова не принадлежит к числу наивных людей, воображающих, что можно успешно заливать более или менее крупные огненные языки самодержавия министров и чиновников, оставляя в то же время нетронутым или даже оберегая гигантское пламя царского самодержавия. В этом отношении ее нельзя упрекнуть в недостатке сознательности или последовательности. Она ясно сознает свои цели, она желает именно ограничения царского самодержавия. Она становится наивной, поразительно, непозволительно наивной, только там, где кончается вопрос о **цели** и начинается вопрос о **средствах**. Сторонница политической свободы, она не придумала ничего лучшего, как попросить ласково, трогательно, красноречиво, попросить самодержавие накинуть самому себе „петлю на шею". Еще более наивны были французские просветители 18-го века.

К с т р. 34.—Выборам в германский рейхстаг 20 февраля 1890 г., сыгравшим большую роль в истории немецкого и европейского рабочего движения—они окончились поражением правительственных партий и победой немецкой социал-демократии, получившей 1.425.000 голосов—предшествовали, главн. обр., как избирательный маневр, рескрипты императора Вильгельма II (4 февраля). В первом из них Бисмарку поручалось подготовить путем переговоров с иностранными государствами созыв международной конференции в Берлине для разработки международного рабочего законодательства. Как основная задача конференции, выдвигалось исследование тех требований, „которые уже составляют предмет международных переговоров рабочих этих стран" (таким образом признавалась инициатива парижского международного конгресса 1889 г., выработавшего подробную программу международного рабочего законодательства, и тех жалоб и стремлений, которые выявились в последние годы в стачках и иными путями (стачка 1889 г. в Германии, Англии и Франции.

„Кто хоть бегло следил за европейской прессой в период последней избирательной борьбы в Германии,—пишет П. Аксельрод в своей известной статье „Политическая роль социальной демократии и последние выборы в германский рейхстаг", „Социал-демократ" 1890 г.,—тот припомнит, какое ошеломляющее впечатление произвели императорские рескрипты на немецкую буржуазию, а отчасти и на высшие классы других стран. Общественное мнение цивилизованного мира увидело в этих рескриптах „капитуляцию" высшего представителя государственной власти перед социальной демократией „прежде избирательного сражения".

Особенно отличалась наша либеральная печать. Она обрадовалась случаю взять под свою защиту Вильгельма, которого „Московские Ведомости" назвали „коронованным Хлестаковым" и, расхваливая свыше всякой меры его „смелую инициативу" и „государственную мудрость", пускали шпильки по адресу отечественного миротворца, знавшего только один лозунг: „осади назад".

К с т р. 45.—Не только Марат свирепствовал против Гельвеция. Робеспьер, этот классический представитель революционной мелкой буржуазии, ненавидел „интригана", так непочтительно относившегося к „высшему существу". По его предложению, якобинцы 5 декабря 1792 г. разбили вдребезги бюст Гельвеция, за несколько месяцев перед этим принятый в подарок клубом якобинцев от госпожи Давид. Материализм Гольбаха и Гельвеция имел последователей только среди гебертистов, которых после гильотинировали, и среди бабувистов.

К с т р. 46.—В действительности отзыв о книге Гельвеция, который дал повод Плеханову напечатать характеристику г-жи Буффлер, как определенного типа 18-го столетия, принадлежит не этой приятельнице Юма и Руссо, а знаменитой маркизе Дюдефан, организаторше одного из наиболее блестящих салонов, в котором собирался тогда цвет литературы и философии. „Холодная и эгоистическая маркиза Дюдефан—говорит П. Лавров в своей интересной статье „Женщина во Франции в 17-м и 18-м веках",—смотрела на современное ей движение умов, как на развлечение для себя, и хотя сумела себя окружить почти всеми знаменитостями науки и литературы, но лишь присутствовала при истории мысли 18-го века и наблюдала ее, а не участвовала в ней".

Интересно сравнить отзыв Плеханова со следующими словами Герцена: „Когда Гельвеций издал свою известную книгу „О духе", одна дама заметила: „это человек, который разболтал секрет всех". Может быть, женщина, с чрезвычайной верностью определившая не только Гельвеция, но и всех французских мыслителей 18-го столетия, говоря это, не вполне оценила, что сказать то, о чем другие молчат, несравненно труднее, нежели сказать то, о чем другим в голову не приходило. Энциклопедисты, действительно, разболтали общую тайну и за это их обвинили в безнравственности, а они собственно не были безнравственнее тогдашнего парижского общества—они были только смелее его. Люди тогда начинают иметь **секреты**, когда нравственный быт их распадается. Они боятся заметить это распадение и судорожною рукою держатся за формы, утратившие сущность, изношенным рубищем прикрывают они раны, как-будто раны заживут оттого, что их не видать. В такие эпохи всего более и

ревностнее вступаются за обличение тайны нравственного быта, и надо иметь большое мужество, чтобы высказывать громко вещи, потихоньку известные каждому, за подобную дерзость был казнен Сократ» (Герцен, полное собр. соч., т. IV. Письма об изучении природы, стр. 179).

К стр. 47.—Госпожа Бухгольц—воплощение самодовольного прусского мещанства. Немецкий юморист Штинде (1841 г.), в жанре нашего Лейкина, но более серьезно, изобразил в ряде юмористических романов (переведены и на русский) семью Бухгольц—дома и за границей. („Бухгольцы в Италии", „Госпожа Бухгольц на востоке" и т. д.).

К стр. 49.—В своей книге „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю" Плеханов, при изложении взглядов Гельвеция, пользуется этим изложением „Системы природы", тогда как в своих „Очерках по теории материализма", он уже отказывается считать ее автором Гельвеция. И действительно, как это показал и новейший биограф Гельвеция, Альберт Кайм (A. Keim Helveuits, Paris. 1907 г.), эта книга написана, по всей вероятности, одним из тех журналистов, которые обслуживали тогда радикальных издателей подпольной и зарубежной литературы.

К стр. 58.—Пенн и Манко-Капак цитируется Гельвецием, как типы законодателей, которые своей деятельностью определяют судьбу народов. Квакер Вильям Пенж (1644—1718) колонизовал теперешний штат Пенсильванию и дал ему законы. Манко-Капак, мифический основатель перуанского государства, научивший своих соплеменников земледелию, выделке оружия, горному делу, архитектуре.

К стр. 89.—„Запрещенные и осужденные на сожжение книги, пользовавшиеся тогда громкой популярностью, на нас не имели никакого влияния Из них я упомяну только о „Системе природы", которая привлекла наше любопытство. Мы не могли понять, почему эта книга считалась опасной. Она нам казалась до того серой, мрачной, мертвящей, что мы с трудом ее выносили и чурались ее как призрака... Никто из нас не имел духа дочитать книгу до конца, ибо она разочаровала наши надежды с первых же страниц... Из века существовала одна материя, из века она обладала способностью движения, и именно это движение направо и налево и во все стороны должно было об'яснить все бесконечные явления существования" (Гете, „Поэзия и **действительность**") Этот отзыв послужил образцом для огромного большинства немецких историков, писавших о Гольбахе.

К стр. 99.—Александр Грант (1820—1884), английский философ, издатель „Этики" Аристотеля с комментарием.

К стр. 148.—„Материалистов стали упрекать в склонности к „квиетизму" уже тогда, когда у них еще не выработался диалектический взгляд на природу и историю. Не уходя в „глубь времен", мы напомним спор известного английского ученого Пристлея с Прайсом. Разбирая учение Пристлея, Прайс доказывал, между прочим, что материализм несогласим с понятием о свободе и устраняет всякую самодеятельность личности. В ответ на это Пристлей ссылался на житейский опыт (следует цитата, приводимая Плехановым в книге). Пристлей имел в виду религиозную демократическую секту, так называвшихся тогда, христианских нецессарианцев. Не знаю, точно ли она была так деятельна, как это думал принадлежавший к ней Пристлей. Но это и не важно. Не подлежит никакому сомнению то обстоятельство, что материалистический взгляд на человеческую роль прекрасно уживается с самою энергичной деятельностью на практике". Плеханов, „К вопросу о роли личности в истории". Перепечатана, как приложение к книге Плеханова „Основные вопросы марксизма", в издаваемой мною серии „Библиотека коммуниста", стр. 112—13.

К стр. 149. Скоро после Лондонского международного конгресса в 1896 г. Эдуард Бернштейн, до того времени один из главных представителей революционного марксизма, начал в „Neue Zeit" центральном научном органе германской социал-демократии, ряд статей под общим

названием „Проблемы социализма, в которых он подверг критическому пересмотру, ревизии, основные вопросы научного социализма. Плеханов принадлежал к числу тех, кто—ранее, чем многие другие и ранее, чем Каутский и Меринг—в статьях Бернштейна увидел не дальнейшее развитие взглядов Маркса и Энгельса, а, наоборот, полную капитуляцию перед буржуазной наукой и философией.

Конрад Шмидт обратил на себя внимание в 1889 г.—следовательно, до выхода в свет третьего тома „Капитала", попыткой самостоятельно решить вопрос о средней норме прибыли в духе, как ему казалось, второго тома. Попытка оказалась неудачной, но она свидетельствовала, как и другие его статьи по политической экономии, об основательном знакомстве с экономическим учением Маркса. Увлекшись после организацией „Свободного народного театра" в Берлине, Шмидт стал присяжным театральным критиком, а со времени возникновения ревизионизма,—одним из его главных теоретиков и руководителей центрального органа немецких оппортунистов „Социалистического ежемесячника".

К стр. 152.—Яков Штерн, автор разных популярных брошюр по вопросам марксизма, был в то же время одним из лучших знатоков Спинозы. Кроме прекрасного перевода „Этики", Штерн написал еще специальную монографию о Спинозе и переработал известную историю философии Швеглера. Умер в Штутгарте в 1911 г.

Карл Шорлемер, известный английский химик, которому наука обязана многими крупными работами в области органической химии, был близким другом Энгельса. Умер в 1892 г.